~~Ph. 1197. b.~~
Ph. U. 292a-1

Kiesewetter

Ph U 292a -1

Philos. Noviss. 2391.

R.

Versuch
einer
faſslichen Darstellung
der
wichtigsten Wahrheiten
der
kritischen Philosophie
für
Uneingeweihte

von

J. G. C. Kiesewetter
der Weltweisheit Doktor und Professor.

Erster Theil.

Dritte umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage.

Berlin, 1803.
Bei Wilhelm Oehmigke dem Jüngern.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinen lieben Freunden

dem

Herrn S. F. Blandow,

dem

Herrn Major von Hake,

und dem

Herrn Obristen von Kleist

zugeeignet.

VORREDE.

Der Beifall, den das Publikum den beiden ersten Auflagen dieses Werks schenkte, war für den Verfasser desselben eine Aufforderung, auf die Verbesserung der gegenwärtigen Auflage allen Fleiſs zu verwenden. Daſs dies wirklich geschehen ist, davon wird der Leser sich bald überzeugen, der Verfasser wünscht

blos, daſs die von ihm gemachten Veränderungen und Zusätze wirklich zur Vervollkommnung der Schrift beitragen mögen. Auſser den Abänderungen sehr vieler einzelner Stellen, die dem Verfasser dunkel schienen, unterscheidet sich diese Auflage von der zweiten vorzüglich in folgenden Stücken: Es ist dem Werke eine ganz neue Einleitung vorangeschickt worden; die Lehre vom Raum und Zeit hat beträchtliche Zusätze erhalten; zur Beantwortung der Frage: was soll ich thun? ist ein Anhang über moralische Klugheitslehre hinzugefügt, und endlich ist im dritten Abschnitt, die Lehre vom Glauben an Unsterblichkeit der Seele vollkommen umgearbeitet worden.

Der Verfasser hat sich eifrig bemüht, sich so deutlich als möglich zu machen, doch

ohne irgend etwas von Gründlichkeit aufzuopfern; denn Deutlichkeit und Gründlichkeit sind unzertrennliche Erfordernisse des populären Vortrags.

Auf dem Titel dieser Auflage findet sich der Zusatz: Erster Theil, weil der Verfasser auf das Verlangen mehrerer, gesonnen ist, einen zweiten Theil herauszugeben, welcher die wichtigsten Sätze der kantischen Critik der Urtheilskraft, so wohl der ästhetischen als teleologischen vortragen soll; so daſs also alsdann in diesem Werk das von Kant vorgetragene System vollständig (mit Ausschluſs der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft) enthalten sein wird. Es wird dieser zweite Theil, wenn nicht un-

vorhergesehene Hindernisse eintreten, in der künftigen Michaelismesse erscheinen.

Berlin den 13ten April 1803.

Druckfehler.

Seite 54.	Zeile 11	von unten lies ist, verschieden, statt ist?	
— 65.	— 3.	von unten lies wiedererzeugende statt erzeugende	
— 87.	— 9.	von unten lies ich bestimme statt bestimme ich	
— 88.	— 9.	von oben lies zu demselben gedacht statt zu demselben	
— 108.	— 6.	von oben lies das statt daſs	
— 111.	— 4.	von oben lies haben, geschieht; statt haben	
— 127.	— 12.	von unten lies sie Gesetze statt die Gesetze	

Einleitung.

Es hat die Philosophie von je an das Schicksal gehabt, eben so warme, innige Freunde und Verehrer als heftige Gegner und Verächter zu finden. Beides ist nicht zu verwundern. Wenn das Bestreben der Weltweisheit dahin geht, die letzten Gründe unserer Erkenntnisse aufzusuchen, das Gebiet unsers Erkenntnifsvermögens seinen Grenzen nach zu bestimmen, die Gesetze des richtigen Denkens aufzustellen, Ordnung und zweckmäfsige Verknüpfung in die mannigfaltigen Theile unserer Erkenntnisse zu bringen, dem Verstande den Weg bei Nachforschung im Felde der Erfahrung zu verzeichnen, die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit und des Rechts zu entwickeln, die religiösen Vorstellungen zu läutern und zu reinigen, den Menschen mit sich selbst bekannt zu machen; wenn dies alles zu ihren Zwecken

gehört, wie kann derjenige, der sie kennt, nicht von ihrem hohen Werth durchdrungen sein, nicht mit ganzer Seele an ihr hängen. Mag sie auch noch so weit von dem Ziele entfernt bleiben, was sie sich steckt; mögen ihre rastlosen Bemühungen in Aufsuchung dieser der Menschheit so wichtigen Wahrheiten auch eine noch so kleine Ausbeute gewähren; es ist der Mann schon aller Achtung werth, welcher mit aller Kraft, die ihm die Natur verlieh, nach diesem Ziele dringt. Welche Erkenntniſs kann ihrer ganz entbehren? Einige entlehnen ihren Grundstein aus der Philosophie, wie die Gesetzgebung, die Physik und Chemie; die Mathematik überläſst ihr die Sicherstellung ihres Gebiets; durch sie bekommen die Thatsachen der Geschichte erst Leben und Wärme; zu allen Wissenschaften zeichnet sie den Aufriſs des Gebäudes, nach welchem geordnet die Theile der Erkenntniſs erst zur Wissenschaft werden, und endlich müssen alle Erkenntnisse, in Rücksicht der dabei befolgten Regeln des Denkens, sich auf die Logik, einen Theil der Philosophie, berufen.

Woher denn nun aber bei allen diesen wichtigen Vorzügen die nicht kleine Zahl der Verächter und Gegner, die sie zu allen Zeiten

hatte und noch hat? — Der Gründe zu dieser Anfeindung giebt es gar manche; es sei mir erlaubt, die vorzüglichsten davon anzuführen.

Die verächtlichsten und schändlichsten ihrer Gegner sind diejenigen, welche das Licht scheuen, das sie verbreitet. Der wahre Anhänger der Philosophie hat allen Vorurtheilen den Krieg auf Leben und Tod angekündigt; er reiſst dem Gleisner, der durch falsche Religionssätze die Tugend und das Recht untergräbt und Götzendienst statt Gottesverehrung predigt, die Maske vom Angesicht, er gewöhnt das blöde Auge nach und nach an die Strahlen der Sonne der Wahrheit und macht die glimmende dunstende Lampe des Herkommens verlöschen; er führt den, welcher gewöhnt war, an den morschen Stützen fremder Meinung einherzugehen, und sich ohne diesen Stab für verlassen hielt, mit mächtigem Arm, erweckt in ihm das Gefühl seiner eigenen Kraft und gewöhnt ihn selbst zu denken und zu handeln; er erzieht das Kind zum Mann; er eifert gegen Anarchie, die alle Bande der bürgerlichen Ordnung zerreiſst und Menschen in blutgierige Tiger und wüthende Hyänen umwandelt, aber auch gegen Despotismus, der den Keim der Menschheit zerstört und den Menschen zum

Vieh herabwürdigt, und dringt auf gesetzliche Freiheit. — Alle diese Lehren sind jenen Menschen verhaſst, weil sie ihrem Interesse entgegen wirken. Sie fühlen nur zu wohl, daſs sie den angebotnen Kampf auf Leben und Tod annehmen müſsen, daſs ihre Existenz mit der Existenz der Philosophie nicht bestehen kann; sie können es sich nicht verbergen, der Philosoph ist ihnen gefährlich, so lange er ist. — Aber sie fürchten das Medusenhaupt im Schilde Minervens, darum stellen sie sich ihrem Gegner nicht gegenüber; sie kämpfen nicht mit erlaubten Waffen, im Gefühl ihrer Nichtigkeit schleichen sie sich von hinten herbei und suchen durch einen versteckten Dolch im Rücken zu durchbohren. Daher ihre Klagen über die Abnahme der wahren Religiosität und Tugend, die sie auf Rechnung der durch die Philosophie bewirkten Aufklärung schreiben. An Euch liegt die Schuld, die Ihr Götzen statt Gott verehren lasset; statt strenge Sittlichkeit zu predigen, Vorschriften ertheilt, wie man auf andere Weise den Mangel der Tugend ersetzen könne; die das erhabene Ziel der Vernunft die Pflichterfüllung dem Menschen aus den Augen rückt und ihm an dessen Stelle das Blendende des bloſsen Genusses aufstellt. Eure Lehren verfinstern

den Verstand und machen das Herz welk. So bald der Mensch aus jenem Schlummer erwacht, in welchem die Vorurtheile des Herkommens und der Erziehung ihn eingewiegt haben, fühlt sich sein Herz durch die kräftige Sprache der Pflicht gestärkt und Euer Geschwätz von Streben nach Glückseeligkeit, von Belohnung, die er zu erhalten, und von Strafe, der er zu entgehen, bemüht sein soll, ekelt ihm an; er kann vielleicht Eure Behauptungen nicht widerlegen, aber er fühlt ihre Nichtigkeit; er will durch Gründe besimmt werden und sein Verstand weigert sich ferner die Fesseln eines blinden todten Glaubens zu tragen. Ihr schreibt das unbehutsame Enthüllen des reinen Lichts, wovon die blöden Augen des durch Erziehung und durch Eure Bemühungen Verdorbenen verblinden, welches sich einige Männer allerdings zu Schulden kommen liessen, auf Rechnung der Philosophie selbst, und indem Ihr mit Recht dagegen eifert den Gang der Natur zu verlassen, und langsam in Vervollkommnung fortzuschreiten, macht Ihr hinterlistig alle Aufklärung überhaupt verdächtig und stellt sie als gefährlich für Staat und Religion dar. — Wenn der Philosoph gegen Despotismus aller Art eifert, wenn er den Sklavensinn auszurotten strebt, wenn er die

Beherrscher an ihre Pflichten erinnert, so schreit Ihr, er predige Anarchie, ertheilt ihm einen verhaſsten Sektennamen und weis't auf jenes unglückliche Land, das nach Freiheit rang und dessen Anblick die Seele jedes fühlenden Menschen tief verwundet; Ihr verschweigt es weislich, um die Mächtigen der Erde zu Euren Bundesgenossen zu machen, daſs die Philosophie nicht blos zu den Regenten spricht und ihnen ihre Pflichten vorhält, sondern daſs sie auch den Unterthanen die heiligen Pflichten des Gehorsams als unnachlaſslich aufstellt, daſs wenn der Philosoph gleich jeden Machtspruch als verderblich tadelt, er auch eben so stark auf Erfüllung der Gesetze dringt. Religion und Gesetze sind die Stützen der Throne, sprecht Ihr mit uns, aber ihr nennt Pfaffenthum Religion, und unter Gesetze versteht Ihr despotische Willkühr. Ihr möchtet den Groſsen der Erde gern einreden: da sei nur Sicherheit, wo Finsterniſs herrsche; nur einige wenige, die die Zügel führen, müssen die Erlaubniſs haben, sich aufzuklären, denn Dummheit sei die alleinige sichere Quelle des Gehorsams.

Es sind diese Behauptungen so schrecklich, daſs vielleicht mancher meiner Leser das Gesagte für übertrieben halten wird, allein er

darf nur um sich blicken, um bestätigende Beispiele in Menge zu finden. Es thut dem Herzen wohl, Staaten aufstellen zu können, welche augenscheinlich darthun, dafs die Fortschritte der Aufklärung die Bande des Gehorsams nicht lös'ten, sondern wo möglich enger knüpften; dafs die Liebe zu dem Fürsten in dem Grade wächst, als die erlaubte Prüfung seiner Gesetze, diese als gut erkennen läfst; und ich bin stolz darauf, mein Vaterland unter diese Staaten zu zählen.

Eine vernünftige Prefsfreiheit (nicht eine zerstörende Prefsfrechheit) durch welche der Mensch allein in den Stand gesetzt wird, seine Meinungen mit den Meinungen anderer zu vergleichen und dem Ziele der Wahrheit sich zu nähern, ist diesen Feinden der Philosophie verhafst; sie wollen über die Geister herrschen, so wie sie den Körpern gebieten. Sie möchten die edlen Folgen der Erfindung der Buchdruckerkunst, der Reformation und Friedrichs und Josephs Regierung gern vernichten! Wehe dem Staate, wo ihre Maximen herrschen! Da herrscht der Fürst nur über schweigende Sklaven; er ist ihnen so gleichgültig als sie ihm; nur da wo der Beherrscher Handhaber weiser Gesetze ist, fleht der Bürger den Himmel für die Erhaltung seines Regenten an!

Eine andere Klasse von Gegnern sind diejenigen, welche aus Mangel an Kraft oder Lust, sich nicht in das Gebiet der Philosophie wagen. Sie verachten was sie nicht kennen, um der Mühe überhoben zu sein, es zu erlernen. Sie sprechen von der Entbehrlichkeit, von der Nichtnützigkeit der Philosophie, von den Kopf verwirrenden Speculationen, von der Beschwerlichkeit der Kunstausdrücke, die in ihr vorkommen. — Sie erheben den Werth der Erfahrungserkenntnisse und meinen, daſs diese der Philosophie ganz entbehren können; allein sie wissen nicht, daſs die Erfahrung ihre letzten Gründe aus der Philosophie nimmt, daſs die Gesetze, nach welchen Erfahrung allein möglich ist, nicht aus der Erfahrung selbst geschöpft werden können. Sie vergessen, daſs zur Erfahrung weit mehr erforderlich ist, als blos Wahrnehmungen an einander zu reihen. Sind nicht Arzneikunde und Geschichte empirische Erkenntnisse und wer gesteht nicht dem philosophischen Arzt und dem philosophischen Geschichtsforscher den Rang vor seinen Mitgenossen der Wissenschaft zu, die des philosophischen Geistes entbehren? — Sie klagen die Philosophie an, daſs sie die Köpfe verwirre, weil ihr Kopf zu schwach ist, sich über den Gebrauch des Verstandes bei sinnlichen

Wahrnehmungen empor zu schwingen; das Reich der Ideen bleibt ihnen ewig verschlossen; sie geben der Wissenschaft Schuld, was ihr Fehler ist. Ueberhaupt hat darin die höhere Philosophie ein eigenes Schicksal! Man verlangt von ihr, nicht etwa, daſs ihre Resultate leicht verständlich sein sollen, (das müssen sie allerdings sein und sind es auch), sondern daſs auch der Weg auf welchen man zu denselben gelangt, so geebnet und leicht gemacht werden solle, daſs auch der ungeübteste Denker ihn mit Leichtigkeit wandeln könne. Warum macht denn kein vernünftiger Mann diese Anforderung an die höhere Mathematik und Astronomie? Auch ihre Resultate sind leicht verständlich und man macht im gemeinen Leben von ihnen häufig Gebrauch, und doch verlangt niemand der Mathematiker und Astronom solle die Gründe, aus welchen diese Resultate sich ergeben, so leicht faſslich vortragen, daſs der Schiffer, der Bauer und der Hirte, denen doch manches von diesen Resultaten bekannt ist, sich dieselben zu eigen machen könne.

Was nun die Kunstausdrücke der Philosophie betrift, so ist es sonderbar, daſs man ihr ein Mittel verweigert, sich bestimmt und kurz auszudrücken, was man jeder andern

Wissenschaft, ja selbst jedem Handwerker zugesteht. Aber der Philosoph schaft sich neue Worte! Dazu hat er allerdings das Recht, so bald er neue Begriffe zu bezeichnen sich gezwungen sieht. Ich bin sogar der Meinung, wenn man einen neuen Begrif zu bezeichnen hat, lieber ein neues Wort zu wählen, als ein schon vorhandenes, was in einer ähnlichen Bedeutung gebraucht wird. Es ist im letztern Fall schwer zu vermeiden, daſs selbst wider unsern Willen sich falsche Nebenvorstellungen mit einschleichen. — Daſs ich hier nicht etwa den Unfug vertheidigen will, sich ungewöhnlicher, neuer Worte zu bedienen, wo die gebräuchlichen doch zur Bezeichnung hinreichen, damit das *Neugesagte* als *Neugedacht* erscheine, und man das ungewöhnliche im Ausdruck für etwas Wichtiges der Sache nach halte; brauche ich wohl kaum zu erinnern. — Wem es darum zu thun ist, in die Tiefen philosophischer Unterſuchungen einzudringen, der wird auch die kleinere Mühe nicht scheuen, sich mit der Terminologie der philosophischen Wissenschaften bekannt zu machen; und wer diese Mühe scheut, von dessen Eifer ist so wenig zu erwarten, daſs die Wissenschaft an ihm nichts verliehrt. — Die Philosophen haben aber eine Menge Worte aus

fremden Sprachen entlehnt, die vorzüglich den Werken, die in deutscher Sprache geschrieben sind, ein sehr buntes Ansehen ertheilen! — Das ist freilich nicht zu leugnen; allein wenn die deutsche Sprache keine Worte für die zu bezeichnende Vorstellungen enthielt, so konnte man nur um sich auszudrücken von zwei Mitteln eins wählen, entweder sich ein neues Wort schaffen, oder wenn in einer andern Sprache ein solches vorhanden war, dies aufnehmen. Beides hat seine Unbequemlichkeiten. Wählt man das letztere, so verliehrt freilich die Reinheit der Schreibart, allein man hat auf der andern Seite den Vortheil, daſs derjenige, der die Sprache kennt, aus welcher das Wort entlehnt ist, um so leichter den dadurch bezeichneten Begrif damit verknüpft. — Nun sind aber die höhern metaphysischen Untersuchungen ihrem Wesen nach nicht geeignet als Werke des Geschmacks aufgestellt zu werden, eben so wenig als die Mathematik sich dazu schickt, und daher wird man lieber auf Schönheit der Darstellung Verzicht thun, wenn nur Richtigkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks statt findet. —

Daſs aber viele Männer, die sich den ehrwürdigen Namen Philosophen beilegen, diesen Namen nicht verdienen, durch ihre eigene

Schriften und Handlungen diese Wissenschaft herabsetzen, und mit Recht den Tadel der Laien sich zuziehen, kann nicht geleugnet werden. — Man hatte erwartet, die kritische Philosophie würde den unnützen spitzfindigen Untersuchungen ein Ende machen und man würde jetzt vielmehr darauf bedacht sein, sich im Felde der Erfahrung anzubauen und so von den von Kant aufgestellten Principien mannigfaltige nützliche Anwendungen machen; allein noch in den neuesten Zeiten sind Versuche gemacht, Dinge zu erkennen, die für uns ewig unerkennbar bleiben müssen, und es ist wohl nicht zu leugnen, daſs manche sonst mit vielem Scharfsinn angestellte Untersuchungen mehr zu den unfruchtbaren Grübeleien gehören, als daſs sie eine ergiebige Ausbeute gewähren. — Ein anderer Tadel trift diejenigen, welche entweder leere Phantasmen für gehaltreiche Philosopheme ausgeben, oder in einer gezwungenen, bilderreichen Sprache wichtige und minderwichtige Sätze der Philosophie darstellen. Wer wird es leugnen, daſs sehr viel Gegenstände dieſer Wissenschaft sich in einem blühenden, rednerischen Styl vortragen lassen, und daſs man sehr oft zugleich das Herz erschüttern, den Geschmack befriedigen und den Verstand überzeugen kann;

aber man muſs doch auch nicht vergessen, daſs Deutlichkeit und Gründlichkeit die Haupterfordernisse einer guten philosophischen Darstellung sind, und daſs ihnen die Schönheit des Vortrags aufgeopfert werden muſs, wenn sie zusammen nicht verträglich sind; daſs die Forderungen der Einbildungskraft den Forderungen der Vernunft in diesem Fall nachstehen müssen. — Die Philosophie haſst alle Mystik und daher ist ihr die dunkle, geheimniſsvolle, wortschwere und oſt innhaltslose Schreibart mancher neuern Schriftsteller grade zu entgegen. — Solche Kunstgriffe locken wohl Kinder am Verstande mit ofnem Munde zuzuhören, zu staunen und zu bewundern; aber der zum Denken reife Mann zuckt mitleidig die Achseln und spricht: wer nicht allen Fleiſs anwendet, so zu schreiben, daſs er verstanden werden kann, verdient nicht verstanden zu werden. Ich brauche es wohl nicht zu erinnern, daſs hier blos von einer mit Vorsatz erzeugten Dunkelheit die Rede ist. Wenn aber, wie das leider in den neuesten Zeiten der Fall war, Sätze, welche Sittlichkeit und ihre Schutzmauer Schicklichkeit zerstören, mit rednerischem Pomp als das höchste Resultat des menschlichen Forschens, oder in mystisches Dunkel gehüllt als hohe Weisheit der

Eingeweihten darstellt; wenn man sinnlichen Genuſs als hohe Tendenz der Menschheit aufstellt und die Triebe des Thiers mit dem Namen des Göttlichen belegt, so erregt dies bittern Unwillen in der Brust jedes rechtlichen Menschen. Ausser diesen spitzfindigen Grübeleien und diesen hohltönenden Mysticismus hat der Philosophie in neuern Zeiten wohl nichts mehr geschadet, als die gänzliche inhumane, uncivilisirte Form, in welcher die so genannten Philosophen ihre Streitigkeiten vor den Augen des Publicums geführt haben. Fast alle Streitigkeiten dieser Art sind in neuern Zeiten nicht gegen die Sache, sondern gegen die Personen geführt worden; der Sieg der davon getragen wurde, gab keine Einsicht der Wahrheit, sondern des Uebergewichts des Gegners; und alle dialektischen Kunstgriffe, selbst die gemeinsten wurden angewandt, um diesen elenden Sieg, der zwar Staub erregte, aber keinen Glanz verschafte, zu erhalten. — Die Wissenschaft wurde verächtlich, weil die sein wollenden Verehrer und Kenner derselben sich verächtlich zeigten und sehr oft dem Publiko das komisch-tragische Schauspiel eines gelehrten Hanenkampfs darboten. Was konnte man für die Bildung von einer Wissenschaft erwarten, deren Verehrer gegen alle Civilisirung

sündigten, keine Spur von Gefühl für das was anständig ist und sich schickt, zeigten, und sich vor den Augen des Volks mit Koth bewarfen.

Auch muſs hier noch einer Klasse von Menschen Erwähnung geschehen, welche, um ihren Neigungen Vorschub zu verschaffen, die aller Moralität zum Grunde liegende Freiheit der Willkühr leugnen, Sittlichkeit und Religion für eine Chimäre erklären, jede Schrift, die dies zu beweisen verspricht, mit Beifall beehren und sie verbreiten; auch wohl behaupten, dies sei die wahre Ueberzeugung scharfsinniger Männer, die nur aus andern Ursachen das Gegentheil öffentlich behaupten. Auf solche Weise schaden sie jenen Männern in den Augen derer, die die Behauptungen derselben nicht kennen um ihre Handlungen durch erdichtete Autorität zu beschönigen. Ihr Unglaube geht bei ihnen von dem Begehrungsvermögen aus, und ihr Verstand wird durch die sinnliche Neigung bestochen; sie zerstören im Gebiet der Wahrheit, um bei dem Umsturz der Gesetzgebung der Vernunft unangefochten ihre Begierden befriedigen zu können. — Von diesen sich klugdünkenden Weltmännern sind jene rechtlichen Leute wohl zu unterscheiden, die zwar mit reinem Herzen die Wahrheit

suchten, durch mancherlei Umstände aber, die ihnen gröſstentheils nicht zuzurechnen sind, den Weg zu derselben verfehlten, und sich überzeugt hielten, der Mensch sei in eiserne nie zu lösende Fesseln einer blinden Naturnothwendigkeit geschmiedet, und es fände für ihn keine Zurechnung, kein Werth oder Unwerth statt. Diese Männer sind zu bedauern, gewöhnlich aber erstreckt sich der Einfluſs ihrer Ueberzeugung nur auf ihre Erkenntnisse; in praktischer Hinsicht siegt, ihnen unbewuſst, das Gefühl der Achtung für ein Gesetz, wodurch die Vernunft sich für frei erklärt und sich ihre Würde sichert.

Endlich schadete auch wohl der guten Sache, daſs viele Männer, deren Charakter vielleicht tadellos war, denen es auch an Erkenntnissen nicht gebrach, mit ihrem Wissen und ihrer guten Gesinnung nicht die nöthige Klugheit verbanden. Ich weiſs es wohl, grade in dem was unser Erkennen betrift, ist der Drang unsere Ueberzeugung andern mitzutheilen, sehr stark. Wem durch Unterricht oder durch eignes Nachdenken die Schuppen vom Auge fielen und wer des schönen, freundlichen Sonnenlichts sich erfreut, der wird gewiſs den Drang fühlen, seinen im Finstern tappenden Freund eines gleichen Glücks theilhaftig wer-

den

den zu lassen und dieser Drang gehört gewiſs zu den edlen Zügen im Bilde des Menschen. Aber so edel dieser Drang auch ist, so muſs er doch mit Klugheit befriedigt werden, wenn man nicht schaden will, statt zu nutzen. Der schwache Magen verschmäht derbe, nahrhafte Kost und sie kann ihm gefährlich werden; wer in der dumpfen Höle der Vorurtheile und des Aberglaubens erzogen worden, kann nicht, ohne zu erblinden und vielleicht auf immer seiner Augen beraubt zu werden, plötzlich das Licht der Sonne sehen. Es ist ein die Menschheit entehrendes Bubenstück, um irgend einen Preis die Wahrheit zu verkaufen und gegen seine Ueberzeugung zu reden; es ist heilige Pflicht, da wo es gilt, die Wahrheit zu sagen, und sollte sie auch den Tod zur Folge haben; aber nicht jede Wahrheit muſs zu jeder Zeit und an jedem Ort gesagt werden. So hat mancher trefliche Mann sich bittere Vorwürfe zu machen, und seine Nation kann mit ihm rechten, daſs er hingerissen durch seinen Affekt, wenn gleich für Wahrheit und Recht, doch die Verbreitung des Lichts und des Guten auf mehrere Jahrzehende, und vielleicht noch weiter zurückgesetzt hat.

Diese Darstellung des Lobes und Tadels der Philosophie und ihres Grundes und Un-

grundes schien mir zu unsern Zeiten hier nicht am unrechten Ort. Wer nicht ganz fremd mit dem ist, was unter seinen Augen vorgeht und nicht selbst zu denen gehört, welche der vorhergehende Tadel trift, wird die Wahrheit des Gesagten zugestehen und Beispiele in Menge angeben können, welche die Richtigkeit der Behauptungen darthun.

So sehr aber auch von und gegen die Anhänger der Philosophie gesündigt worden, so hat doch die Wissenschaft selbst immer noch nichts von ihrem Interesse verlohren, und wird dies nie verliehren, so lange die Gottheit, die Unsterblichkeit der Seele und der freie Wille des Menschen, auf welchen die Tugend und das Recht sich stützen, Gegenstände sind, welche die Aufmerksamkeit des denkenden, nicht blos geniefsenden Menschen auf sich ziehn. Belehrung über diese Gegenstände aber findet man nur in der Philosophie, und also wird ihr Studium immer ein grofses Interesse bei sich führen.

Das philosophische System, welches Kant aufgestellt und das ihm einen unsterblichen Namen gemacht hat, hat auch in Rücksicht der oben genannten Gegenstände manche neue und wichtige Stütze vorgetragen. Da selbst die Gegner des Urhebers dieses Systems ihm

Scharfsinn und philosophischen Geist zugestehen; da das System selbst die Aufmerksamkeit des denkenden Theils des Publikums auf sich gezogen, der Wunsch dies System näher kennen zu lernen sich sehr verbreitet hat, die meiste Menschen aber weder Zeit noch Kräfte genug haben, sich an das Studium der kantischen Schriften selbst zu machen, so schien es mir nicht tadelnswerth, den Versuch zu machen, die wichtigsten Sätze der kantischen Philosophie mit ihren Beweisgründen auf eine leichtfaſsliche Art, für diejenigen, welche sich dem Studio der Philosophie nicht besonders widmen, darzustellen. Der Leser muſs freilich nicht erwarten, daſs dies Werk eine Lectüre zur bloſsen Unterhaltung gewähren soll; trotz aller angewandten Mühe von Seiten des Verfassers so deutlich als möglich sich zu machen, wird immer der Vortrag noch einige Anstrengung von Seiten des Lesers heischen. Ich fordre, um gehörig verstanden zu werden, auch diese nur und die Kenntniſs der nothwendigsten Sätze der Logik; zu der letztern kann mein gröſseres Lehrbuch der Logik, wie ich glaube, ohne sonderliche Mühe verhelfen.

Zuerst werde ich aber denn doch wohl ganz kurz sagen müssen, durch welches charakteristische Merkmal sich die Philosophie

des Kant von allen andern Systemen unterscheidet.

Alle unsere Erkenntnisse können nur von doppelter Art seyn, entweder sie sind sinnlich, (zur Erfahrung gehörig,) oder sie sind übersinnlich (liegen über alle Erfahrung hinaus). Derjenige Theil der Philosophie, der sich mit übersinnlichen Gegenständen beschäftigt, heifst *Metaphysik* *). Zur Metaphysik gehört z. B. die Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele, vom freien Willen,

*) Man braucht den Ausdruck *Metaphysik* in mehreren Bedeutungen. Die buchstäbliche Erklärung ist die wissenschaftliche Erkenntnifs, die nicht zur Erfahrung gehört. Der Ausdruck Erkenntnisse, die nicht Erfahrungserkenntnisse sind, ist aber zweideutig; entweder kann man darunter Erkenntnisse übersinnlicher Gegenstände, z. B. der Gottheit, Freiheit der Willkühr, Schöpfung der Welt u. s. w. verstehen, oder man versteht darunter Vorstellungen, die nicht durch Empfindungen gegeben werden, sondern ihren Grund in der Seele selbst haben, aber entweder auf Gegenstände der Erfahrung angewandt und dadurch zu Erkenntnissen erhoben werden, oder gar zu keiner Erkenntnifs eines Gegenstandes dienen, sondern einen anderweitigen Gebrauch fordern. Hieraus ergiebt sich, wie man sieht, eine doppelte Bedeutung des Worts Metaphysik. Die kantische Philosophie leugnet die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft in ersterer Bedeutung, stellt aber in zweiter Bedeutung selbst eine solche auf, und zwar eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten. Wir haben im Text den Ausdruck in der erstern Bedeutung genommen.

alles Dinge, die man nicht sinnlich wahrnehmen kann. Was die empirische Philosophie, die Philosophie über Erfahrungsgegenstände betrift, so ist hier zwar, wie bei jeder Erkenntniſs, Irrthum möglich, allein dieser Irrthum kann leichter gehoben und der entstandene Streit leichter beigelegt werden, weil die sinnliche Wahrnehmungen die vorgetragenen Sätze entweder bestätigen oder widerlegen. Eine ganz andre Bewandniſs hat es mit der Metaphysik; hier können, weil die Gegenstände derselben zu keiner möglichen Erfahrung gehören, die vorgetragenen Sätze durch Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden; daher ist Irrthum um so eher möglich und ein entstandener Streit schwieriger beizulegen. Es liegt aber in der Natur des Menschen, daſs er schon bei der frühsten Ausbildung seines Geistes, den Boden der Erfahrung verläſst und sich in den Gefilden der Metaphysik anzubauen sucht, über Gottheit, Entstehung der Welt, Fortdauer nach dem Tode, Freiheit des Willens u. s. w. philosophirt und träumt. Da nun, wie ich schon oben gesagt habe, die Erfahrung keinen Prüfstein für diese metaphysischen Untersuchungen abgeben kann, so baut in diesem Felde jeder nach Gefallen ein System auf und hütet sich blos gegen die logischen Regeln

einen Verstoſs zu machen, damit sein Gebäude innerlich zusammen halte und keinen Widerspruch in sich schlieſse. Dies ist denn auch, wie uns die Geschichte der Philosophie lehrt, von je an geschehen; aber kaum war ein System metaphysischer Sätze aufgeführt, so fand sich schon jemand, der es über den Haufen stieſs, welches ihm leicht werden muſste, weil das System nicht auf dem sichern Boden der Erfahrung beruhte und beruhen konnte; allein der Zerstörer des Systems baute gewöhnlich an die Stelle des eingestürzten ein neues, welches gar bald dasselbe Schicksal hatte, von einem Gegner zerstört zu werden. Natürlich war es, daſs bei diesen fruchtlosen Bemühungen da sich anzubauen, wo man so eben zerstört hatte, endlich mehrere auf die Idee kamen, alle metaphysische Untersuchungen überhaupt für vergeblich zu halten, und das Daseyn nichtsinnlicher Gegenstände schlechthin zu leugnen, andere auch wohl noch weiter gingen und alle unsere Erkenntnisse für ungewiſs und für Täuschung erklärten. Ja diese Lehre der Skeptiker würde, durch die vergeblichen Bemühungen ihrer Gegner, der Dogmatiker, endlich einmal ein haltbares System der Metaphysik aufzuführen unterstützt, noch weit mehr Anhänger erhalten haben, wenn nicht das mo-

ralische Gefühl, was in jedem so stark spricht, die Menschen bestimmt hätte, die Gebote der Tugend und des Rechts wenigstens für unbezweifelt gewiſs zu halten und sie angetrieben hätte, ihre Bemühungen und ihren Fleiſs auf die Erkenntniſs nichtsinnlicher Gegenstände zu wenden, und über Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Gottheit zu philosophiren; wobei denn jeder die Hofnung und den Wunsch hegte, endlich einmal ein haltbares System aufzustellen.

Man wird aus dem, was ich im Vorhergehenden gesagt habe, leicht einsehen, daſs in Rücksicht der Metaphysik alle Philosophen, bis auf Kant, sich in zwei groſse Partheien theilten, in die der Dogmatiker und in die der Skeptiker. Jene, zu welchen unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Engländern ein Baco von Verulam, ein Locke u. s. w. gehört, führten Systeme der Metaphysik auf, und meinten, die Existenz und die Eigenschaften der Gottheit, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens bewiesen zu haben. Die Skeptiker hingegen, wozu bei den Franzosen ein Montaigne, ein Bayle und bei den Engländern ein David Hume, Berkley u. s. w. gehören, stellten sich den Dogmatikern ent-

gegen, theilten sich aber in zwey Klassen, sie bestritten entweder blos die vorhandenen metaphysischen Systeme und zweifelten, daſs man je über diese Gegenstände zur Gewiſsheit kommen würde, oder sie leugneten die Existenz aller nichtsinnlichen Gegenstände überhaupt, erklärten unsere Vorstellungen von denselben für erschlichen, auch wohl alle unsere Erkenntnisse für trügerischen Schein.

Dieser unseelige Streit unter den Philosophen, wo die eine Parthei durch das moralische Gefühl immer angetrieben wurde, sich im Felde der Metaphysik anzubauen, und die andere durch die prüfende Vernunft veranlaſst wurde, jenes Machwerk einzureiſsen, ein Streit, der zum Skandal derer, die nicht Philosophen von Profession waren, bis ins Unendliche sich zu verlängern schien, ist endlich von Kant beigelegt worden. Er hat nämlich gethan, was beide Partheien bis dahin immer unterlassen hatten, er hat die Untersuchung angestellt, wie weit sich das Gebiet unserer Seelenvermögen erstrecke, er hat die Grenzen derselben ausgemessen, und bestimmt, welche Gegenstände und in wiefern sie von uns erkannt werden können oder nicht. Diese Bestimmung der Grenzen und des Gebiets unserer Seelenvermögen, wie auch der in jedem Ge-

biet geltenden Gesetze, heiſst *Kritik*, daher unterscheidet man auch das neuere System durch den Namen der *kritischen* Philosophie, von den beiden vorhergehenden, der *dogmatischen* und *skeptischen.* Beide Partheien, sowohl die Dogmatiker als die Skeptiker stritten sich über metaphysische Gegenstände, aber keine von beiden hatte die Frage aufgeworfen: Welche Gegenstände sind überhaupt für uns erkennbar und welche nicht? und die erkennbaren Gegenstände, inwiefern erkenne ich sie? mit andern Worten, sie hatten das Erkenntniſsvermögen überhaupt noch nicht kritisirt. Es fällt aber in die Augen, daſs vor dieser angestellten Untersuchung für die Metaphysik nichts zu thun ist. Gesetzt es fände sich, daſs alle Gegenstände überhaupt, die zu keiner möglichen Erfahrung gehören, für uns gar nicht erkennbar wären, so werden beide Partheien Unrecht haben; die dogmatische, die uns das Dasein solcher Gegenstände beweisen und von den Eigenschaften derselben unterrichten will; und diejenige skeptische, die uns das Nichtseyn derselben darthun will. Weniger mangelhaft würde die Philosophie desjenigen Skeptikers seyn, der die vorhandenen metaphysischen Systeme blos bestreitet,

ohne sich weiter auf Behauptungen einzulassen, allein seine Philosophie gewährt keinen sichern Ruhepunkt für die Vernunft, weil sie unaufhörlich auf die Forderung des Dogmatikers sein neues System zu prüfen, sich bereit halten muſs, ihr Geschäft von neuem anzufangen, eine Forderung, die sie nie von der Hand weisen kann, weil sie die Möglichkeit ein dogmatisches System der Metaphysik aufzustellen nicht leugnet, (und aus dem Umstande, daſs es bisher den Dogmatikern mit einem solchen System noch nicht hat glücken wollen, auch nicht leugnen kann); an neuen Systemen der Metaphysik aber wird es, wenn keine Kritik des Erkenntniſsvermögens vorausgeht, bei dem Drange der praktischen Vernunft durch das moralische Gefühl über Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit zu denken, und über dem Hange der Menschen in den luftigen Gefilden des Übersinnlichen herumzuschwärmen, nicht fehlen. — Nach dieser kleinen Vorerinnerung gehe ich zu unsern Untersuchungen selbst fort.

Kant bemerkt sehr richtig, daſs das Ziel der Wiſsbegierde eines jeden vernünftigen, denkenden Menschen sich am Ende auf folgende drei Fragen zurückführen lasse:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Der Verfasser dieser Schrift würde also seinen Zweck erreicht haben, wenn er dem Leser auf eine faſsliche Art befriedigende Antwort auf diese drei Fragen ertheilte.

Allein ehe ich zur Beantwortung der Fragen selbst schreite, will ich meine Leser nur mit wenigem auf die Wichtigkeit dieser Fragen und ihrer Beantwortung aufmerksam machen, damit sie mit uns dem Manne danken, der seine Zeit und Kraft darauf verwandte, sie zu beantworten, und der in seinen Bemühungen so glücklich war.

Was kann ich wissen? Diese Frage läſst sich auch so ausdrücken, welches ist die Grenze, wodurch die Gegenstände bestimmt werden, von denen ich Erkenntniſs erlangen kann? In wie fern kann ich von ihnen etwas erkennen und welchen Grad der Gewiſsheit ist mein Wissen über Gegenstände verschiedener Art fähig? Meine Leser sehen leicht ein, daſs durch eine bestimmte und sichere Beantwortung dieser Fragen unsern Erkenntniſskräften ein Feld angewiesen wird, wo sie sich sicher anbauen und wir von unserer angewandten Mühe Früchte erwarten können, dahinge-

gen ohne sichere Bestimmung der Grenzen des Gebiets der für uns erkennbaren Dinge wir leicht in Gefahr gerathen, viel Zeit und Kraft zu verschwenden, um Dinge erkennen zu lernen, die ihrer Natur nach für uns ewig unerkennbar bleiben müssen. Wie viele haben nicht einen grofsen Theil ihres Lebens damit zugebracht, um zu bestimmen, welchen Einflufs höhere Geister auf die Menschen und ihre Schicksale haben, und welcher Mittel man sich bedienen müsse, um sie zu Sklaven unseres Willens zu machen, man hat grofse Bücher darüber geschrieben und manchem schwachen Manne den Kopf verwirrt; aller dieser Unsinn würde weggefallen seyn, wenn man durch die Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? erkannt hätte, das Daseyn höherer Geister und ihr Einflufs auf uns gehört in das Feld von Gegenständen, die für uns schlechterdings unerkennbar sind und unser Wissen davon kann immer höchstens nur Muthmafsung bleiben.

Die zweite Frage: was soll ich thun? ist die wichtigste von allen. Ich kann es allenfalls aufgeben, über gewisse Gegenstände der Erkenntnifs entscheiden zu wollen, aber ich mufs genau bestimmen, was soll ich, was darf ich thun? oder ich sinke in die Klasse der

unvernünftigen Thiere herab, deren ganzes Leben in der Befriedigung ihrer sinnlichen Antriebe besteht. — Durch die Beantwortung dieser Frage wird genau bestimmt, was Recht und Unrecht, Pflichtmäſsig und Pflichtwidrig, Tugend und Laster sei? und obgleich der Mensch in sich selbst seine Vernunft als einen heiligen Gesetzgeber hat, obgleich das durch sie in ihm erzeugte moralische Gefühl ihn auf das aufmerksam macht, was er als ein sittliches Wesen zu thun und zu lassen habe, so wird er doch nur dann erst sicher seyn, sich bei seinen moralischen Handlungen nicht geirrt zu haben, wenn er das Gesetz der Vernunft, nach welchem er die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung beurtheilen soll, deutlich erkennt, so wie nur derjenige gewiſs weiſs, er habe keinen Sprachfehler gemacht, der die Regel des richtigen Sprachgebrauchs, nach welcher er gesprochen hat, angeben kann. — Und grade jetzt, in diesen gefährlichen Zeitläuften, muſs man die Beantwortung dieser Frage den Menschen recht ans Herz legen; dem Menschengeschlecht kann nur dadurch geholfen werden, es kann aus dieser furchtbaren Crisis nur dadurch glücklich herauskommen, daſs es moralischer werde und seinen Eigennutz den

Forderungen des allgemeinen Bestens und der Sittlichkeit und Tugend aufopfere.

Wer den Sinn der dritten Frage wohl gefaſst hat, wird die Wichtigkeit der Beantwortung derselben leicht einsehen; sie ist mit der einerlei: darf ich hoffen, daſs es nach dem Tode ein Leben giebt, wo jeder mit Gerechtigkeit den Lohn für seine Thaten empfängt und wo wir uns immer mehr und mehr dem Ziele nähern, was die Vernunft für unsere Tugend und für unser Glück uns aufgesteckt hat? oder ist mit dem Hinsterben unsers Körpers alles aus und jene frohe Hofnung der Unsterblichkeit ein bloſses Hirngespinst, ein Schattenbild, das bei dem Lichte der Vernunft verschwindet? und wenn ich die Unsterblichkeit der Seele hoffen darf, welches Recht habe ich dazu und wie groſs ist der Grad der Gewiſsheit, den meine Ueberzeugung davon erhalten kann? Giebt es einen heiligen Geſetzgeber, einen gütigen Regierer der Welt, einen gerechten Richter freier Wesen, von dem ich mit Sicherheit erwarten kann, er werde, wenn meine Gesinnungen rein sind, die Handlungen, welche aus ihnen flieſsen und deren Folgen nicht in meiner Gewalt sind, zu einem wünschenswerthen Ziele lenken? Mit welchem Recht darf ich solche Hoffnungen hegen?

Erster Abschnitt.

Beantwortung der Frage, was kann ich wissen?

Zu einer jeden Erkenntniſs wird nothwendig eine Vorstellung erfordert; die Erkenntniſs eines Gegenstandes, von dem ich doch keine Vorstellung habe, ist ein Widerspruch. Dies fällt in die Augen. Aber eben so sehr leuchtet ein, daſs eine jede Vorstellung als eine solche noch keine Erkenntniſs ist; ich stelle mir jetzt einen Pallast vor, dessen Wände massives Silber sind, niemand wird leugnen, daſs ich eine solche Vorstellung habe, aber doch wird auch niemand behaupten, sie sei Erkenntniſs; wenn ich hingegen eine Vorstellung vom königlichen Schlosse in Berlin und dessen Eigenschaften habe, so sagt jedermann, ich habe eine Erkenntniſs desselben. Worin liegt es nun, daſs ich nicht die erste Vorstellung, wohl aber die zweite Erkenntniſs nenne? Die erste, antwortet man, ist leer, eine bloſse

Vorstellung ohne Gegenstand; die zweite hingegen hat einen Gegenstand, den sie vorstellt, auf den sie sich bezieht. Erkenntnifs also findet nur statt, wo die Vorstellung auf einen wirklichen Gegenstand bezogen wird.

Wie kömmt der Mensch auf die Vorstellung eines Gegenstandes, d. h. auf die Vorstellung von Etwas, was so wohl von ihm selbst, der sich etwas vorstellt, (dem Vorstellenden, Subjekt der Vorstellung) als von seiner Vorstellung, die ihm angehört, in ihm sich findet, unterschieden ist? Wir wollen zu unsern vorigen Beispielen zurückkehren. Bei der Vorstellung des Schlosses mit silbernen Wänden, werde ich inne, dafs es ganz in meiner Willkühr steht, mir die Wände auch aus Gold, Marmor, Porphyr oder wie es mir behagt, vorzustellen, dafs ich ferner an der ganzen Vorstellung abändern kann, was ich will. So ist es nicht mit meiner Vorstellung des königlichen Schlosses in Berlin, wenn ich vor demselben stehe und es ansehe, mag ich immerhin wollen, die Wände aus Silber oder Marmor sehen, ich sehe sie darum doch nicht so; ich kann an der ganzen Vorstellung nichts ändern, alles ist in ihr bestimmt und nichts meiner Willkühr überlassen. Diejenigen Vorstellungen, bei welchen ich mir be-

wust

wust werde, daſs sie ihren Grund in mir als Vorstellenden, in meiner Willkühr haben, kann ich eben deswegen keinen Gegenstand beilegen, und sie für Erkenntnisse gelten lassen. Bei den Vorstellungen hingegen, wo ich mir bewust werde, daſs ich sie weder durch meine Willkühr hervorbringen noch abändern kann, suche ich den Grund zu dieser Vorstellung nicht blos in mir, sondern ich leite sie von Etwas auſser mir, von einem Gegenstande ab, und daher behaupte ich auch, durch eine solche Vorstellung, Erkenntniſs des Gegenstandes zu erhalten. — Selbst wenn ich mich mir vorstelle, werde ich inne, daſs ich die Vorstellung meiner Selbst nicht nach Willkühr hervorbringe, daſs sie mir gegeben wird, daſs ich an ihr nichts willkührlich abändern kann, so gern ich es auch vielleicht möchte. Ich werde mir z. B. bewust, daſs ich zum Zorn geneigt bin, alle meine Wünsche mich nicht so finden, geben meiner Vorstellung von mir selbst doch nicht das Merkmal der Sanftmuth; ferner behaupten wir mit Recht, wer sich sich selbst vorstellt, wie es ihm beliebt, kann nicht sagen, daſs er durch diese Vorstellung sich erkennt.

Erkenntnisse wären also objektive, nicht blos subjektive Vorstellungen. Wir setzen

bei Erkenntnissen Gegenstände voraus, und leiten die Vorstellungen, die zu diesen Erkenntnissen von Gegenständen als ihren Gründen ab. Daſs hierbei Irrthum statt finden, daſs man fälschlich subjektive Vorstellungen für objektiv halten kann (wie dies z. B. im Traume, beim Phantasiren u. s. w. der Fall ist), und wie man es anzufangen habe, um einen solchen Schein aufzudecken, dies alles gehört nicht hieher.

Alle unsere Erkenntnisse können nur von doppelter Art seyn, entweder sie beziehen sich auf Gegenstände, die auf irgend eine Art von uns wahrgenommen werden können (die man erfahren kann), oder sie beziehen sich auf Gegenstände, die über alle Erfahrung hinaus liegen. So sind die Beschreibungen aus der Naturgeschichte, die Kenntniſs der Krankheiten und ihrer Heilmittel, die Geschichte, die Beschreibung des Menschen seiner körperlichen und geistigen Natur nach u. s. w. Gegenstände der Erfahrung; die Gottheit aber, die Unsterblichkeit der Seele, die ganze Welt (nicht blos ein Theil derselben, denn den nehmen wir durch unsere Sinne wahr) sind Gegenstände, die über alle Erfahrung hinaus liegen, und die von uns auf keine Art je wahrgenommen werden können.

Unsere Frage also: was kann ich wissen? wird in zwei andere Fragen aufgelöst: was kann ich von Gegenständen der Erfahrung wissen? und was kann ich von solchen Gegenständen wissen, die über alle Erfahrung hinausliegen? Von Gegenständen der Erfahrung weiſs ich etwas, das leidet keinen Zweifel, also hier darf ich nur bestimmen, wie ist das beschaffen, was ich von ihnen weiſs? Bei den Gegenständen aber, die über alle Erfahrung hinausliegen, tritt erst die Frage ein, kann ich von ihnen überhaupt etwas wissen, ehe ich zur Beantwortung der andern Frage fortschreite, was weiſs ich von ihnen?

Über Erkenntniſs der Gegenstände der Erfahrung.

Wir unterscheiden unsere Erkenntniſs eines Gegenstandes von dem Gegenstande selbst, der von uns erkannt wird; wir unterscheiden unsere Erkenntniſs eines Hauses von dem Hause, von dem wir die Erkenntniſs haben. Sollen wir von einem Gegenstande der Erfahrung selbst unmittelbar eine Erkenntniſs bekommen, so müssen wir denselben wahrnehmen, und dies kann nur dadurch geschehen, daſs der Gegenstand auf uns einwirkt und eine Veränderung des Gemüths in uns her-

vorbringt, die wir Empfindung nennen, und welche nun der Grund der Vorstellung des Gegenstandes wird. Ein Beispiel wird die Sache deutlicher machen. Es will jemand, daſs ich von dem Zeughause in Berlin, das ich noch nicht gesehen habe, eine unmittelbare Vorstellung erhalten soll, und führt mich zum Zeughause hin. Das Zeughaus wirkt nun auf mein Auge ein und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe, Empfindung, hervor, diese wird der Grund meiner Vorstellung des Zeughauses, und ich nehme dasselbe wahr. Daſs der Gegenstand, den ich wahrnehmen soll, durch seine Einwirkung eine Veränderung des Zustandes meines Gemüths hervorbringen muſs, wird vielleicht nicht gleich jedem so ganz einleuchtend seyn, allein man bedenke, daſs wenn der Anblick des Zeughauses keine Veränderung in mir hervorbrächte, so würde mein Zustand in den beiden Fällen, daſs ich das Zeughaus sehe oder nicht sehe, gleich seyn und es wäre ja alsdann kein Grund vorhanden, warum ich jetzt die Vorstellung von dem Zeughause habe und vorher nicht.

Wenn ich von unmittelbaren Vorstellungen, die mir durch den Gegenstand selbst gegeben werden, rede, so verstehe ich nicht

blos Wahrnehmungen durch den Sinn des Gesichts darunter, sondern auch die Wahrnehmungen durch alle andere Sinne; ich nehme wahr, dafs mein Freund die Flöte bläst, da ich die Töne desselben höre; ich nehme den Geschmack der Auster wahr, die ich esse, den Geruch des Räucherwerks, das ich rieche u. s. w. Von allen diesen Wahrnehmungen gilt, was ich eben gesagt habe, der wahrgenommene Gegenstand wirkt auf ein Sinnenwerkzeug meines Körpers, Auge, Ohr u. s. w. ein, und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, die der Grund von der Vorstellung des Gegenstandes wird. —

Aber nicht blos Gegenstände, die von mir verschieden sind, kann ich so unmittelbar wahrnehmen, sondern ich habe auch unmittelbare Vorstellungen meines innern Zustandes, ich nehme wahr, dafs ich traurig, froh, beherzt, muthlos u. s. w. bin, und auch diese Wahrnehmungen sind nur dadurch möglich, dafs ich in diesem Zustande auf mich selbst einwirke, eine Veränderung in mir hervorbringe, die nun der Grund der Vorstellung dieses Zustandes ist. Freilich ist hier die Einsicht schwerer, als bei den Wahrnehmungen von Gegenständen, die von uns verschieden sind; es ist uns kein Sinneswerkzeug bekannt, ver-

mittelst welches wir auf uns selbst einwirken; aber daſs doch der Zustand, den wir wahrnehmen sollen, auf uns einwirken muſs, erhellt daraus, daſs wir die Vorstellung unsers Zustandes von unserm Zustande selbst unterscheiden; ich unterscheide, daſs ich wahrnehme, ich bin traurig, von dem Zustande meiner Traurigkeit. Der Grund der Vorstellung meines Zustandes ist ein neuer Zustand, der durch die Einwirkung des ersten Zustandes hervorgebracht wird; daſs ein neuer Zustand entsteht, wenn ich meinen vorhandenen Zustand betrachte, ergiebt sich auch daraus, daſs man, wenn man sich selbst beobachtet, ruhiger wird. Wie es möglich ist, daſs man sich selbst betrachten, oder daſs das Gemüth auf sich selbst einwirken kann, ist freilich für uns unerklärbar, aber die Unerklärbarkeit hebt die Wirklichkeit nicht auf; es giebt tausend Dinge, die wir nicht einsehen und begreifen und die nichts destoweniger wirklich sind.

Das Vermögen der Seele, Wahrnehmungen von Gegenständen zu haben, nennen wir Sinn, den man mit den Sinneswerkzeugen, die körperlich sind, nicht verwechseln muſs. Das Vermögen des Gemüths zu sehen, ist der Sinn des Gesichts, das Auge ist das körperliche Werkzeug vermittelst welches wir Ge-

sichtsvorstellungen haben (das Organ des Gesichts), das Organ des Gehörs ist das Ohr u. s. w. Da nun die Gegenstände, die wir wahrnehmen, wie oben gezeigt worden, von doppelter Art sind, Gegenstände, die von unserm Ich verschieden sind, und Zustände unsers Ichs, von denen wir die erstern äufsere, die andern innere nennen, und beide Arten auf eine verschiedene Weise wahrgenommen werden, so giebt es auch einen doppelten Sinn, einen äufsern und einen innern; jener giebt uns unmittelbare Vorstellungen von äufsern Gegenständen, wozu auch unser Körper gehört, dieser von den Zuständen und Veränderungen unsers Gemüths. Ich nehme durch meinen äufsern Sinn wahr, dafs ich mich im Opernhause befinde, dafs so eben ein Chor gesungen wird, dafs man räuchert, dafs der Apfel, den ich esse, sauer, und die Bank, worauf ich sitze, hart ist; durch meinen innern Sinn aber nehme ich wahr, dafs mir die Oper mifsfällt und dafs ich Langeweile habe. —

Die Vorstellungen, die mir der Sinn (sowohl der äufsere als der innere) liefert, nennt man Anschauungen. Eine Anschauung hat folgende Eigenschaften: erstlich bezieht sie sich unmittelbar auf einen Gegenstand

und zweitens stellt sie nur einen Gegenstand vor. Den Anschauungen stehen die Begriffe entgegen, worunter man Vorstellungen versteht, die sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst Anschauungen auf Gegenstände beziehen, und die auch nicht blos einen, sondern mehrere Gegenstände vorstellen. Die Vorstellungen von dem Manne, den ich jetzt sehe, von dem Tone der Geige, den ich jetzt höre, von dem Zustande des Nachdenkens in dem ich mich jetzt befinde, sind insgesammt Anschauungen, sie beziehen sich nur auf einzelne Gegenstände, auf einen bestimmten Mann, einen bestimmten Ton, einen bestimmten Zustand und zwar ist diese Beziehung unmittelbar. Hingegen die Vorstellungen Mann, Ton, Zustand sind keine Anschauungen, sondern Begriffe, sie beziehen sich auf mehrere Gegenstände, es giebt mehrere Männer, mehrere Töne, mehrere Zustände, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ist nicht unmittelbar, eben weil sie auf mehrere passen, sondern geschieht erst vermittelst Anschauungen. *)

*) Ich brauche wohl nach dem was über Anschauungen gesagt ist, nicht zu erinnern, daſs man diesen Ausdruck, nicht blos wie die Bezeichnung zu sagen scheint, von unmittelbaren Vorstellungen des Gesichts, sondern von allen unmittelbaren Vorstellungen ohne Unterschied braucht.

Aus dem oben Gesagten, ergiebt sich, daſs die Anschauungen, die uns der Sinn liefert, dadurch entspringen, daſs Gegenstände auf uns einwirken. Ein Gegenstand der auf uns einwirkt, eine Empfindung in uns hervorbringt, ist für uns gegenwärtig. Also kann man den Sinn auch so erklären: er ist das Vermögen der Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände. Wir haben aber auch Anschauungen von Gegenständen die nicht gegenwärtig sind (nicht auf uns einwirken); so habe ich z. B. eine Vorstellung vom verstorbenen König Friedrich II. von Preuſsen, und diese Vorstellung ist eine Anschauung, denn sie bezieht sich nur auf einen Gegenstand und zwar unmittelbar. Das Vermögen Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände zu haben, nennen wir Einbildungskraft. Beide, Sinn und Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauungen belegt man mit dem Namen der Sinnlichkeit oder des untern Erkenntniſsvermögen, weil wir es mit den Thieren gemein haben; so wie man das Vermögen der Begriffe Verstand oder auch das obere Erkenntniſsvermögen nennt, weil wir es den Thieren absprechen und uns Vorzugsweise beilegen.

Wir wollen jetzt die Vorstellungen die uns von Gegenständen der Erfahrung durch die genannten Vermögen gegeben werden, näher untersuchen.

Wenn auch zugestanden wird, daſs die Anschauung, die mir der Sinn, (gleich viel ob es der äuſsere oder innere ist), von einem Gegenstande liefert, von dem Gegenstande selbst abhängig ist, der auf den Sinn einwirkt und eine Empfindung in mir hervorbringt, so entsteht doch die Frage, ob die Anschauung des Gegenstandes, die ich durch den Sinn erhalte, allein vom Gegenstande abhängig ist, oder ob auch der Sinn etwas dazu beiträgt, weil auſser dem Gegenstande zur Anschauung noch das Anschauungsvermögen, der Sinn, erforderlich ist. Es läſst sich zum voraus vermuthen, daſs das letztere der Fall sein müsse, denn ganz gewiſs würde ich eine andere Vorstellung erhalten, wenn mein Sinn eine andere Beschaffenheit erhielte, ob gleich der Gegenstand, der auf ihn einwirkt, derselbe bliebe, so wie umgekehrt meine Vorstellung geändert wird, wenn bei unverändertem Sinn der Gegenstand wechselt.

Wie wird sich aber herausbringen lassen, was bei den durch den Sinn gegebenen Vor-

stellungen dem Sinn, und was den Gegenständen zukömmt?

Da der Sinn unverändert bleibt, auf denselben aber verschiedene Gegenstände einwirken, so wird, was an allen Anschauungen, die der Sinn giebt, sich finden muſs, das Unwandelbare an denselben von dem Sinne selbst herrühren, so wie alles Veränderliche in der Anschauung seinen Grund in der Empfindung hat, die durch den einwirkenden Gegenstand hervorgebracht wird. Wir wollen jetzt eine durch den äuſsern Sinn gegebene Vorstellung nehmen, um den Versuch an ihr zu machen, das Veränderliche von dem Unwandelbaren zu unterscheiden. Ich sehe die Statue des Kurfürsten auf der langen Brücke in Berlin, und finde, veränderlich ist an ihr: sie könnte gröſser oder kleiner sein, sie könnte eine andere Farbe haben, sie könnte aus einem andern Stoffe, aus Holz, Marmor u. s. w. sein, sie könnte eine rauhe Oberfläche haben u. s. w. Aber bei allem Veränderlichen an ihr finde ich doch, daſs sie immer irgendwo, d. h. in einem Theile des Raums sein muſs. Folglich ist das räumlich sein, dasjenige in der Anschauung der Bildsäule, was durch den äuſsern Sinn gegeben wird. Was so eben von der Anschauung der Statue des groſsen Kurfürsten

gesagt worden, gilt, wie man sich bald überzeugen wird, von allen Anschauungen des äufsern Sinns. Dies erhellet auch daraus, dafs wir, wenn jemand uns erzählt, er habe einen unbekannten Gegenstand wahrgenommen, schon voraus als nothwendig bestimmen, der Gegenstand müsse sich irgendwo im Raume befinden, so wie wir mit völliger Gewifsheit zum voraus bestimmen, dafs alle unsere künftigen äufsern Anschauungen uns schlechterdings immer Gegenstände im Raume vorstellen werden, ob wir gleich über ihre sonstigen Eigenschaften, was sie für eine Farbe, Gröfse, Geruch u. s. w. haben, nichts zu bestimmen wagen können. —

Eben dieselbe Untersuchung können wir nun auch bei den Wahrnehmungen des innern Sinns anstellen, um auszumitteln, ob nicht auch in ihnen sich etwas findet, was nicht in dem einwirkenden Zustand, sondern in dem innern Sinne gegründet ist, und da finden wir denn, so verschieden auch die Vorstellungen seyn mögen, die uns der innere Sinn liefert, so kommen sie doch alle darinn überein, dafs ich die Vorstellung zu irgend einer Zeit gehabt haben mufs, und das Seyn in der Zeit wird also das in den Vorstellungen des innern Sinns seyn, was der innere Sinn selbst dazu hinzuthut; ich kann mit

Sicherheit voraussetzen, daſs jeder neue, mir bisher unbekannte Zustand des Gemüths, in den ich versetzt werde, wenn er von mir wahrgenommen wird, zu irgend einer Zeit seyn muſs, wenn ich auch gleich nichts weiter von ihm aussagen kann.

Raum und Zeit sind also Vorstellungen, die nicht in den einwirkenden Gegenständen, sondern in unserm Erkenntniſsvermögen, auf das eingewirkt wird, (in unserm Sinn) gegründet sind; der Raum ist im äuſsern, die Zeit im innern Sinn gegründet. — Um mich eines Gleichnisses zu bedienen, das freilich sehr sinnlich ist, und also seiner Natur nach ein wenig stark hinken muſs, so ist es mit unsern sinnlichen Wahrnehmungen, wie mit den Abdrücken eines Petschafts in Siegellack. Der Abdruck ist das Produkt aus dem Siegellack und Petschaft, beide haben dazu mitgewirkt; auf ähnliche Weise sind unsre Wahrnehmungen Produkte des Sinns und des einwirkenden Gegenstandes, und beide haben dazu mitgewirkt. Soweit paſst das Gleichniſs, allein bei dem Abdrucke kann ich das Siegellack auch ohne die Form, die ihm das Petschaft ertheilte, wahrnehmen; bei unsern Wahrnehmungen durch den Sinn aber, kann ich das was der Sinn dazu beiträgt, Raum und

Zeit, nicht scheiden, und so allein erhalten, was der Gegenstand liefert, denn die Wahrnehmung kann immer nur durch den Sinn geschehen, und muſs also auch immer das Merkmal enthalten, was in dem Sinn gegründet ist. — Ich kann mir freilich wohl den leeren Raum und die leere Zeit vorstellen, aber wahrnehmen kann ich sie ebenfalls nicht.

Da die Lehre vom Raum und der Zeit, beim Anfange des Studiums der kritischen Philosophie gewöhnlich viel Schwierigkeiten macht, so will ich bei derselben noch einen Augenblick verweilen. Unsere Fragen über Raum und Zeit lassen sich auf zwei zurück führen: einmal, zu was für eine Art von Vorstellungen gehören die Vorstellungen von Raum und Zeit? sind es Anschauungen oder Begriffe? und zweitens, was für einen Ursprung haben sie? werden sie durch den Gegenstand gegeben und beruhen sie also auf Empfindung, oder sind sie im Gemüthe selbst gegründet? mit andern Worten: sind sie empirischen Ursprungs? (a posteriori?) oder a priori?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir zuförderst die Vorstellungen, Raum und Zeit näher kennen lernen. Wenn wir vom

Raum reden, so verstehen wir darunter den einigen, unendlichen Raum, von dem alle andere Räume, also auch die wir dadurch wahrnehmen, daſs Körper sie erfüllen, Theile sind, sie entstehen durch Begränzung des unendlichen Raums. Eben so stellen wir uns die Zeit als einig und unendlich vor, und alle Zeiten die wir wahrnehmen, sind Theile dieser unendlichen Zeit. Wir wollen, um Verwirrung vorzubeugen, den Raum von dem hier die Rede ist, den absoluten Raum, und eben so die Zeit, die absolute Zeit nennen, und sie dadurch von den Vorstellungen der Räume und der Zeiten unterscheiden, die wir durch sinnliche Wahrnehmungen erhalten, und denen wir den Namen der empirischen Räume und Zeiten geben wollen.

Es frägt sich also zuerst: sind diese Vorstellungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit Anschauungen oder Begriffe?

Die Vorstellung des Raums ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, dies erhellt aus folgenden Gründen:

1. Ein Begriff kömmt mit einer Anschauung darin überein, daſs beides einzelne Vorstellungen sind, sie unterscheiden sich aber darin von einander, daſs durch einen Begriff alle Gegenstände einer Art oder

Gattung, durch Anschauung aber nur ein bestimmter einzelner Gegenstand vorgestellt wird. Je mehr Merkmale man zu einem Begriffe hinzufügt (je bestimmter man ihn macht) desto kleiner wird allerdings die Sphäre von Gegenständen, welche durch ihn gedacht wird, da aber die Anzahl der möglichen Merkmale unendlich groſs ist, so wird der Begriff, so viel Merkmale ich auch in ihm verbinde, dennoch immer in Rücksicht auf unendlich viel andere Merkmale unbestimmt bleiben müssen und also auf mehr als einen Gegenstand passen. Ganz anders ist es mit der Anschauung, sie stellt nur einen Gegenstand vor. Die Vorstellung des Einen unendlichen Raums ist also eine Anschauung.

2. Wenn die Vorstellung des absoluten Raums ein Begriff wäre, so müſste sie die Vorstellungen, aus denen sie entstanden wäre, unter sich enthalten, d. h. in ihnen ganz als Merkmal angetroffen werden. So ist z. B. der Begriff, Thier, der von den Säugethieren, Vögeln, Fischen u. s. w. abgezogen worden, und der auf diese genannten Vorstellungen sich bezieht, ganz in jeder derselben enthalten.

In

In der Vorstellung Säugthier findet sich die ganze Vorstellung Thier, als Merkmal (Theilvorstellung); dies gilt auch von den Vorstellungen, Vögel, Fische u. s. w. Diesem zu Folge müſste also auch die Vorstellung des unendlichen absoluten Raums sich ganz in den Vorstellungen der Räume finden, die wir durch Erfahrung erkennen. Man sieht aber leicht ein, daſs gerade das Gegentheil statt findet, die Räume, in denen wahrgenommene Körper sich finden, sind Theile des unendlichen Raums; sie sind in ihm, er ist nicht in ihnen enthalten. —

3. Müſste, wenn die Vorstellung des unendlichen Raums als Begriff aus den empirischen Räumen entsprungen wäre, die Vorstellung der empirischen Räume der Vorstellung des absoluten Raums vorausgehen und diese letztere erst möglich machen. Allein die Vorstellung der empirischen Räume entsteht durch Begrenzung des unendlichen Raums, und jene setzen also diesen voraus.

Wird zugestanden, die Vorstellung des Raums ist eine Anschauung, so entsteht die zweite Frage, ist sie a posteriori oder a priori d. h. beruht sie auf Empfindung oder auf

der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens.

Die Vorstellung des absoluten Raums wird nicht durch den wahrgenommenen Gegenstand gegeben, sondern ist im Gemüthe selbst gegründet; denn

1. Ich lege dem Raum Eigenschaften bei, welche nicht durch Erfahrung gegeben werden können, dahin gehört, daſs er unendlich groſs und bis ins Unendliche theilbar ist, denn es würde so wohl um die unendliche Gröſse des Raums, als um seine unendliche Theilbarkeit wahrzunehmen, eine unendliche Zeit erforderlich seyn.
2. Man würde, da die Anschauungen äuſserer Gegenstände selbst wechseln, nie voraus bestimmen können, daſs sie alle im Raume wahrgenommen werden müssen, wie dies oben gezeigt worden.
3. Würde man, wenn der Raum empirischen Ursprungs wäre, keine nothwendigen Merkmale von ihm aussagen können, wie z. B. daſs er nothwendig drei Abmessungen, Länge, Breite und Höhe haben müsse. Daſs man dem Raum die genannten Eigenschaften nothwendig beilegt, erhellt daraus, daſs jedermann es ungereimt finden würde, wenn jemand sich so aus-

drücken wollte, so viel man bis jetzt wahrgenommen hat, kommen dem Raume die drei obengenannten Abmessungen zu, es wäre aber wohl möglich, daſs man in den neuentdeckten Südseeländern einen Raum fände, der noch eine vierte Abmessung hätte.

Der Raum ist also eine Anschauung die in unserm Erkenntniſsvermögen selbst gegründet ist; da er sich nun blos an den Anschauungen des äuſsern Sinnes findet, so muſs er im äuſsern Sinn gegründet seyn. Die Vorstellungen äuſserer Gegenstände enthalten das Merkmal des Räumlichseins, weil sie Vorstellungen des äuſsern Sinnes sind. Wir nennen aber dasjenige an einem Dinge, wodurch es das ist, was es ist, die Form desselben, und Materie dasjenige, woran die Form sich findet; (so nennen wir z. B. die Form des Jupiters das an der Statue, wodurch sie grade Jupiter und nichts anders ist, dahin gehört: seine hohe ruhige Stirn, die gewölbten Augenbraunen, der Blitz in der kräftigen Rechten u. s. w. der Marmor an dem diese Form sich findet, ist die Materie;) daher wird die Vorstellung des Raums, die in der Beschaffenheit des äuſsern Sinnes gegründet ist und wodurch also die Vorstellungen des äuſsern Sinns zu

solchen werden, die Form desselben genannt werden können, alles andre aber an den sinnlichen Wahrnehmungen äufserer Gegenstände, was nicht vom äufseren Sinn herrührt, sondern von den äufsern Gegenständen selbst durch Empfindung gegeben wird, heifst die Materie derselben.

Auf eine vollkommen gleiche Art läfst sich beweisen, dafs die Vorstellung der absoluten Zeit, die einig und unendlich ist und von den empirischen Zeiten, die nur Theile der erstern sind, unterschieden werden mufs, eine Anschauung und kein Begriff, nicht empirischen Ursprungs, sondern durch den innern Sinn selbst gegeben ist.

Die Zeit ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, weil sie nur einen einzigen Gegenstand vorstellt; ferner müfste sie, wenn sie ein Begriff wäre, in den verschiedenen Zeiten, die ihr untergeordnet sind, als Theilvorstellung (Merkmal) angetroffen werden, da diese im Gegentheil Theile derselben sind, und nur durch Begränzung der erstern vorgestellt werden können. Sie ist ferner nicht durch Empfindung gegeben (empirischen Ursprungs), denn die Empfindung giebt uns nur Vorstellungen von dem, was die Zeit erfüllt, nicht von der Zeit selbst; auch giebt uns das Merk-

mal der Unendlichkeit, welches der Zeit zukömmt, schon deutlich zu erkennen, dafs sie nicht durch Empfindung gegeben werden kann, da das Unendliche kein Gegenstand einer möglichen sinnlichen Wahrnehmung ist; auch würde die Wahrnehmung der Zeit wiederum eine Zeit voraussetzen, in welcher diese Wahrnehmung geschieht. Endlich sieht man auch daraus, dafs man allen Gegenständen, die von uns erkannt werden sollen, ohne Unterschied das Merkmal beilegt, dafs sie zu irgend einer Zeit seyn müssen, und dafs man von der Zeit selbst nothwendige Merkmale aussagt (z. B. dafs sie nur eine Dimension [Länge] habe), dafs sie nicht eine Anschauung a posteriori, sondern a priori ist.

Sind Raum und Zeit Vorstellungen, die in unserer Sinnlichkeit selbst gegründet sind, so ergeben sich daraus für sie folgende Merkmale:

1. Raum und Zeit werden als einig vorgestellt werden; es giebt nur einen Raum und eine Zeit, denn sie beruhen auf einer und derselben Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit.
2. Sie werden nothwendige Vorstellungen seyn, denn sie sind die Bedingungen unter denen wir allein anschauen, näm-

lich, daſs wir unser Anschauungsvermögen gebrauchen.

3. Sie werden nur an sinnlichen Wahrnehmungen angetroffen werden, weil sie in der Sinnlichkeit gegründet sind.

4. Beide werden als unendlich vorgestellt werden, weil jeder gegebene Raum und jede gegebene Zeit nur durch Begränzung des Raums und der Zeit überhaupt vorgestellt wird.

Von der Frage: wodurch werden uns die Vorstellungen Raum und Zeit gegeben? welche die Kritik des Erkenntniſsvermögens beantworten muſs, ist die Frage wohl zu unterscheiden: auf welche Weise wird die Vorstellung des unendlichen, absoluten Raums und der unendlichen absoluten Zeit in uns entwickelt, welche historisch psychologisch ist? Durch den Sinn des Gesichts verbunden mit dem Sinn des Tastens bekommen wir Anschauungen äuſserer Gegenstände, die einen nach allen drei Dimensionen begrenzten Raum erfüllen. Wir unterscheiden das, was den Raum erfüllt, von dem Raum selbst. Die Einbildungskraft durchläuft diesen Raum und wir werden inne, daſs wir die Grenzen desselben erweitern können; und so findet die Einbildungskraft in der Erweiterung dieses Raums, bei dem wir von aller Materie,

welche denselben erfüllt, abstrahiren, keine Grenzen, d. h. sie stellt sich denselben unendlich vor. Die Unendlichkeit des absoluten Raums erkennen wir dadurch, daſs wir uns bewust werden, die Function der Einbildungskraft im Durchlaufen (Erzeugen) des Raums findet keine Grenzen.

Auf eine vollkommen gleiche Weise entsteht die Vorstellung der unendlichen absoluten Zeit; wir nehmen Veränderungen und dadurch Zeit wahr, wir abstrahiren von dem, was in der Zeit geschieht, (die Zeit erfüllt), und erweitern den gegebenen Zeitraum sowohl auf als absteigend, und werden dadurch inne, daſs unsere Einbildungskraft bei dieser Erweiterung keine Grenzen findet.

Bei weiterem Nachdenken über Raum und Zeit stöſst man auf folgende Schwierigkeit: Von den Anschauungen des äuſsern Sinnes gilt nicht bloſs, daſs sie im Raume sich finden, sondern wir bestimmen bei ihnen auch mit eben solcher Gewiſsheit, wie bei den Anschauungen des innern Sinns, daſs sie zu irgend einer Zeit seyn müssen; die Statue des groſsen Kurfürsten muſs nicht bloſs im Raume, sie muſs auch in der Zeit seyn, eben so gut, wie die Empfindung des Verdrusses, die ich habe, auch in der Zeit ist. Hingegen kann man

nicht umgekehrt von den Anschauungen des innern Sinns, wie von denen des äuſsern, sagen, daſs sie im Raume seyn müssen; wer wird fragen, wie viel Raum die Empfindungen der Liebe, des Hasses, des Verdrusses, des Zorns u. s. w. einnehmen? — Im Vorhergehenden haben wir schon den Grund zur Hebung dieser Schwierigkeiten gelegt. Wir zeigten, daſs wenn die Wahrnehmung eines äuſsern Gegenstandes zu Stande kommen solle, so müsse der Gegenstand vermittelst der Sinneswerkzeuge, die körperlich sind, in unserm äuſsern Sinne eine Veränderung des Zustandes (Empfindung) hervorbringen, welche nun durch den innern Sinn wahrgenommen, und so der Grund der äuſsern Wahrnehmung wird. Bei einer äuſsern Wahrnehmung ist also der äuſsere und innere Sinn wirksam, folglich muſs die Anschauung auch von beiden Merkmale enthalten, muſs im Raume und in der Zeit seyn. Zu einer Wahrnehmung unsers innern Zustandes, der Liebe, des Zorns u. s. w., ist der äuſsere Sinn nicht erforderlich, sondern der innere Sinn verrichtet dies Geschäft allein, daher auch die durch ihn gegebenen Vorstellungen nur das in ihm gegründete Merkmal der Zeit, und nicht das im äuſsern Sinne gegründete Merkmal des Raums an sich tragen. —

Man kann also sagen: Allen unsern sinnlichen Wahrnehmungen kommt das Merkmal der Zeit, und allen äufsern Wahrnehmungen auch das Merkmal des Raums zu.

Hier kann man die Frage aufwerfen, woher wissen wir denn, dafs der Raum die alleinige Form unsers äufsern, und die Zeit die alleinige Form unsers innern Sinnes ist? Die Antwort ist, weil der Raum das alleinige sinnliche Merkmal ist, was nothwendig allen Vorstellungen des äufsern Sinnes, und die Zeit das alleinige sinnliche Merkmal, was nothwendig allen unsern sinnlichen Vorstellungen zukommt. Ich kann von allen Eigenschaften einer äufsern Anschauung abstrahiren, nur davon nicht, dafs sie im Raume, und dafs sie zu irgend einer Zeit ist; eben so kann ich bei den Vorstellungen meines innern Zustandes von allem nur nicht von der Zeit abstrahiren. Von jedem andern sinnlichen Merkmale, das den Anschauungen beigelegt wird, läfst sich zeigen, dafs es kein allgemeines und nothwendiges Merkmal derselben sey. So scheint es vielleicht, dafs das Merkmal farbigt seyn, (eine Farbe haben), ein allgemeines Merkmal aller äufsern Anschauungen sey; allein wenn man bedenkt, dafs der Blindgebohrne Vorstellungen äufserer Gegenstände hat,

ohne ihnen das Merkmal der Farbe beizulegen, so sieht man wohl, daſs die Farbe den äuſsern Gegenständen nur in so fern zukömmt, als sie durch den Sinn des Gesichts wahrgenommen werden; auch hat man Menschen gefunden, die keine Farben unterschieden.

Frägt man weiter, wie ist nun die Vorstellung des Raums und der Zeit in dem Sinne gegründet? so läſst sich darauf nichts bestimmtes antworten; der Sinn hat eine eigenthümliche Beschaffenheit, die auf den in ihm gemachten Eindruck schlechterdings Einfluſs haben muſs, und diese wird der Grund der oben gedachten Vorstellungen von Raum und Zeit, eben so wie der Abdruck des Petschafts in Siegellack von dem Petschaft eine Form erhält. Dies ist freilich sehr allgemein und unbestimmt, wir können die Beschaffenheit des Sinnes, die den Grund zu den Vorstellungen von Raum und Zeit enthält, nicht angeben, aber sind wir nicht über die sinnlichen Eindrücke selbst in eben solcher Ungewiſsheit? Wie geht es zu, daſs mir der Essig sauer und der Zucker süſs schmeckt? Wie ist der Essig, wie der Zucker beschaffen, daſs grade diese und keine andre Empfindung entspringt? Wer kann und will das beantworten?

Nur einem Irrthume, in den man leicht

verfallen könnte, muſs hier noch vorgebeugt werden. Wenn wir behaupten, die Vorstellungen von Raum und Zeit rühren nicht vom Gegenstande her, sondern sind in unserer Sinnlichkeit als Formen der Anschauung gegründet, so soll dies nicht heiſsen, sie liegen schon als Vorstellungen in unserer Sinnlichkeit, so daſs wir vor Einwirkung aller Gegenstände auf uns (vor aller Erfahrung) uns derselben schon bewuſst wären, sondern wir wollen damit sagen, der Grund zu diesen Vorstellungen liegt vor aller Wahrnehmung in uns, die Vorstellungen Raum und Zeit selbst aber entspringen erst dadurch, daſs uns Gegenstände afficiren, und wir auf diese Weise Vorstellungen von ihnen enthalten, wo nun an der Vorstellung der Gegenstände die Vorstellungen Raum und Zeit sich finden. Die Vorstellungen Raum und Zeit selbst sind uns nicht angebohren, sondern nur der Grund zu ihnen, denn dieser liegt in der Sinnlichkeit selbst, in unserer Art und Weise anzuschauen; aber die Vorstellungen Raum und Zeit werden an sinnlichen Wahrnehmungen, nicht durch sie gegeben. Wir würden, wenn uns kein Gegenstand afficirte, eine Empfindung in uns hervorbrächte, nie die Vorstellung Raum und Zeit haben, aber so bald dies geschieht, so liefert

uns unsere Sinnlichkeit Anschauungen, und mit ihnen und an ihnen die Formen Raum und Zeit. So wird die Vorstellung des Raums vorzüglich durch die Empfindungen, die uns der Sinn des Tastens und des Gesichts liefert, in uns erweckt.

Wenn nun aber das oben Gesagte wahr ist, so ergiebt sich daraus folgender allgemeiner, wichtiger Satz: Durch unsere Wahrnehmungen erkennen wir die Gegenstände nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern nur, wie sie uns durch unsern Sinn in Raum und Zeit erscheinen *).

Wenn man auch mit einigen annehmen wollte, daſs der von dem äuſsern Gegenstande auf unsere Sinneswerkzeuge gemachte Eindruck und die bis zum Gehirn fortgepflanzte Bewegung mit dem Gegenstande vollkommen über-

*) Man muſs Erscheinung von Schein unterscheiden. Wir nennen eine Vorstellung eine Erscheinung, in so fern sie den Gegenstand nach Maſsgabe unsers Vorstellungsvermögens (nicht wie er an sich beschaffen ist), darstellt; unter Schein hingegen versteht man den Grund, der uns verleitet, ein falsches Urtheil für wahr zu halten. Wenn jemand die Vorstellung eines Gegenstandes im Raume, weil sie bei allen Menschen sich findet, für eine Vorstellung eines Gegenstandes an sich hielte, so würde Schein bei ihm statt finden.

einstimmte, (eine gar seltsame Behauptung!) so würde doch die Vorstellung des äufsern Gegenstandes durch das Merkmal des Raums und der Zeit aufhören, mit dem Gegenstande selbst, der da vorgestellt wird, übereinstimmend zu seyn; d. h. wenn ein Wesen mit einem anders eingerichteten Sinn diesen Gegenstand betrachtete, so würde es auch nicht die Merkmale Raum und Zeit, sondern andere davon verschiedene Merkmale ihm beilegen, und wir würden beide also verschiedene Vorstellungen von einem und demselben Gegenstande haben. — Wir Menschen müssen alle im Raume und in der Zeit wahrnehmen, und obgleich unser Sinn der Grund ist, dafs den wahrgenommenen Gegenständen diese Merkmale beigelegt werden, so können wir doch im gemeinen Sprachgebrauch diese unsere Wahrnehmungen als Gegenstände selbst behandeln, weil alle Menschen so wahrnehmen; wenn wir aber von Dingen an sich, nicht von unsern Wahrnehmungen von ihnen reden, so müssen wir uns ja hüten, von ihnen die Merkmale des Raums und der Zeit auszusagen; und durch diese Bemerkung sind eine Menge Schwierigkeiten gehoben, die sonst unauflöslich sind. —

Es giebt Leute, die Antworten auf Fragen verlangen, welche keinen Sinn enthalten, und an-

dere sind Thoren genug, sich eifrig zu bemühen, eine Antwort auf diese Fragen zu geben, die, wie sie auch immer ausfallen mag, Unsinn seyn muſs. Wer eine Frage beantworten will, muſs zuförderst wissen, ob die Frage Sinn ententhält, sonst entsteht, wie Kant sagt, die seltsame Erscheinung, daſs der eine einen Bock melkt, und der andere ein Sieb unterhält.

Wir wollen einige solcher Fragen betrachten, um die Anwendung unsers Resultats zu zeigen.

Gott ist der Schöpfer der Welt, also hat sie einen Anfang; da nun die Zeit unendlich ist, so kann man fragen, warum hat er die Welt nicht tausend Jahre früher oder später gemacht? In ihm kann der Grund nicht liegen, denn er ist unveränderlich; in der leeren Zeit auch nicht, denn in der sind alle Augenblicke einander gleich; auch in der Welt nicht, denn die war noch nicht, und sie könnte unverändert bleiben, wenn man sie auch in der leeren Zeit tausend Jahr vorwärts oder zurücksetzt. So bemüht man sich, eine Antwort auf eine Frage zu finden, die keine Frage ist, das heiſst, man kämpft mit Schatten wie mit Riesen, und will das Licht in einem Sack sammeln. Raum und Zeit kömmt nicht den Dingen an sich, sondern nur in so fern zu, als ich sie wahr-

nehme, wenn ich aber nach dem Entstehen der Welt frage, so rede ich ja nicht vom Entstehen der Wahrnehmung der Welt, sondern von ihr als einem Dinge an sich, und da kann das Merkmal der Zeit auf sie gar nicht angewandt werden.

Eben dies gilt von der Frage, wenn die Welt endlich ist, warum steht sie in dem unendlichen Raume nicht tausend Fuſs weiter nach Osten oder nach Westen? Sie hat eben so wenig Sinn, weil das Merkmal des Raums nicht der Welt als Ding an sich beigelegt werden kann. Die Fragen sind mit der: welche Farbe hat der Ton der Flöte? in Parallel zu stellen.

Wenn man vom Sitz der Seele spricht, und darunter ein örtliches Seyn versteht, so verfällt man in denselben Fehler; wir können nicht die Seele selbst, sondern ihren Zustand durch den innern Sinn wahrnehmen, und da giebt es kein räumlich seyn, also auch keinen Ort. Darum ist es gleich fehlerhaft, man mag der Seele ihren Platz in der Zirbeldrüse, oder in einem andern Theile des Gehirns, oder im Herzen, im Zwergfelle, im Blute, oder wo es sonst seyn mag, anweisen.

Kömmt der Raum den Dingen an sich zu, so muſs, da der Raum unendlich ist, alles

was existirt im Raume seyn; und da Gott unendlich ist, so muſs er den unendlichen Raum erfüllen, folglich sind alle andere existirende Wesen (z. B. die Menschen) entweder Theile von Gott, oder sie existiren nicht an sich, sind nicht selbstständig, sondern nur Modificationen von Gott.

Aber wenn wir gleich weder durch den äuſsern noch durch den innern Sinn die Gegenstände erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen, so kann dies doch vielleicht durch die Einbildungskraft geschehen. Unter Einbildungskraft verstehen wir das Vermögen des Gemüths, unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen, auch ohne Gegenwart derselben, zu haben. Ich stelle mir die Gesichtszüge, den Gang, den Ton der Stimme u. s. w. meines verstorbenen Freundes vor, dies geschieht durch die Einbildungskraft. Homer stellte sich den Jupiter vor, wie er durch die Bewegung seiner Augenbraunen den Himmel erschüttert, dies war eine Wirkung seiner Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist nun in Rücksicht ihrer Wirkung von doppelter Art; entweder sie bringt gehabte Wahrnehmungen des Sinns wieder hervor, oder sie erzeugt neue noch nicht gehabte Vorstellungen; im ersten Fall heiſst

sie (wiederhervorbringend, wiedererzeugend, zurückrufend *(reproductiv)*, im letztern Fall hervorbringend, erzeugend *(productiv)*. Die Vorstellung von den Gesichtszügen, dem Tone und dem Gange meines verstorbenen Freundes ist eine Wirkung der wiedererzeugenden; die des Teufels beim gemeinen Manne, als eines schwarzen Menschen mit Hörnern, Schweif und Klauen, ist eine Wirkung der erzeugenden Einbildungskraft. Wenn mein Freund mir erzählt, er sey bei dem Zuge der Fischerweiber nach Versailles und der Rückkunft des Königs nach Paris gegenwärtig gewesen, und mir nun alle dabei vorgefallenen Begebenheiten beschreibt, so liefert ihm seine wiedererzeugende (reproductive) Einbildungskraft den Stoff zu seiner Erzählung. Als Wieland den Oberon dichtete, war seine erzeugende (productive) Einbildungskraft thätig.

Da die wiedererzeugende Einbildungskraft blofs gehabte Wahrnehmungen des Sinns ins Bewustseyn zurückruft, diese aber nothwendig die Merkmale von Raum und Zeit bei sich führen müssen, so werden auch die Vorstellungen, die die erzeugende Einbildungskraft giebt, diese Merkmale nothwendig haben müssen. Wenn meine Einbildungskraft mir die

Gestalt meines abwesenden Freundes darstellt, so kann sie das Merkmal des Räumlichseyns nicht davon trennen, ohne die Vorstellung selbst zu zerstören.

Man kann von der Wahrnehmung durch den Sinn Raum und Zeit nicht trennen, also müssen sie auch bei der Wiedererzeugung durch die Einbildungskraft nothwendig an den Vorstellungen sich finden.

Was aber die erzeugende Einbildungskraft betrift, so besteht ihr ganzes Geschäft im Zusammensetzen, die Theile der Vorstellung selbst, die sie hervorbringt, sind Wahrnehmungen des Sinns; die erzeugende Einbildungskraft ist nicht schöpferisch, sondern sie ist bloſs bildend, d. h. sie bringt nur die Form, nicht den Stoff der Vorstellung hervor, die sie liefert; der Stoff wird ihr durch den Sinn gegeben. Man denke sich die seltsamste Vorstellung der erzeugenden Einbildungskraft, so wird man immer finden, daſs das Seltsame bloſs in der Zusammensetzung besteht, die der Einbildungskraft angehört, daſs die zusammengesetzten Theile hingegen aus der Wahrnehmung des Sinns genommen sind. Meine Einbildungskraft bildet mir den Kopf eines schönen Mädchens, der auf den Hals eines Löwen befestigt ist; ihr Leib ist der Leib einer Gans; ihre Füſse, die eines Rehs; sie hat den

Schwanz eines Fisches, und auf ihrem Haupte findet sich ein Kranz aus Rosen und Myrthen. Welch ein Ungeheuer! Aber man sieht doch gleich, dafs blos die Verbindung das Ungeheuer hervorbringt, dafs die Theile der Vorstellung, der Kopf des schönen Mädchens, der Hals des Löwen, der Leib der Gans, die Füfse des Rehs, der [Schwanz des Fisches, der Blumenkranz u. s. w. Wahrnehmungen des Sinnes sind. Da nun aber alle Theile, woraus die erzeugende Einbildungskraft ihre Vorstellungen zusammensetzt, nicht Vorstellungen der Dinge an sich sondern nur wie sie uns erscheinen, sind, so wird die zusammengesetzte Vorstellung selbst eben so wenig uns Erkenntnifs eines Dinges an sich geben. Ja was noch mehr ist, bei den Anschauungen durch den Sinn und die reproductive Einbildungskraft wissen wir doch wenigstens, dafs die Vorstellung ihren Grund nicht in unserer Willkühr hat, weshalb wir sie von einem Dinge an sich ableiten, welches aber bei den Bildern der productiven Einbildungskraft nicht der Fall ist. Hieraus ergiebt sich also, dafs auch die Einbildungskraft, die reproductive sowohl, als die productive, an Raum und Zeit gebunden sind, und dafs sie daher eben so wenig, als der Sinn, uns Vorstellungen von den Dingen an sich liefern kann, son-

dern daſs wir durch sie nur Vorstellungen von den Dingen erhalten wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen.

Was wir von den Gegenständen der Erfahrung durch unsern Sinn und durch die Einbildungskraft erkennen können, haben wir im Vorhergehenden genugsam dargethan, aber dadurch ist die Frage: was kann ich von ihnen wissen? noch nicht völlig aufgelöset, weil wir auſser dem Sinne und der Einbildungskraft noch andere Erkenntniſsvermögen haben, für die wir also auch die vorgelegte Frage beantworten müssen.

Sinn und Einbildungskraft zusammen, als das Vermögen, wodurch wir Anschauungen erhalten, nennen wir das sinnliche Erkenntniſsvermögen, oder auch die Sinnlichkeit *). Wir haben aber auſser den unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen, noch mittelbare Vorstellungen von denselben, die wir Begriffe nennen, und das Vermögen, Begriffe zu haben, nennen wir Verstand auch wohl Vernunft; dies letzte ist z. B. der Fall wenn wir die Thiere unvernünftig nennen.

*) Man braucht den Ausdruck Sinnlichkeit, wie meine Leser in der Folge sehen werden, in mehrerern Bedeutungen, hier wird er blos in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen genommen.

Die Sinnlichkeit liefert uns nicht Vorstellungen von den Gegenständen, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen, (alle unsere Anschauungen sind an die Bedingung des Raums und der Zeit gebunden,) wir können ferner, wenn wir Erkenntnisse durch die Sinnlichkeit haben wollen, nicht über die Erfahrung hinaus gehen, vielleicht kann dies aber der Verstand? Er giebt uns offenbar Vorstellungen, die zu keiner Erfahrung gehören, z. B. von der Gottheit; vielleicht erkennen wir auch durch ihn solche übersinnliche Gegenstände, und vielleicht lehrt er uns auch, was die Dinge an sich, ohne die Bedingungen des Raums und der Zeit sind, — diese Untersuchungen müssen wir jetzt anstellen.

Wir haben oben gesehen, daſs unter den Vorstellungen, die uns die Sinnlichkeit liefert, mehrere sich finden, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, dahin gehören z. B. die Vorstellungen des Harten, des Weichen, der Farben u. s. w., daſs aber andere durch die Sinnlichkeit gegebene Anschauungen zwar durch Empfindung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden, sondern in der Beschaffenheit der Sinnlichkeit selbst ihren Grund haben, dies waren Raum und

Zeit *). Es läſst sich also mit Wahrscheinlichkeit zum voraus vermuthen, daſs eben so der Verstand nicht bloſs Begriffe liefern werde, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, sondern daſs er auch, wie die Sinnlichkeit, den Grund zu Vorstellungen enthalte, die zwar durch die Erfahrung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden.

*) Ich habe beim Vortrage dieser Gegenstände gefunden, daſs es Anfängern viel Schwierigkeiten macht, sich einen richtigen Begriff davon zu machen, was man damit sagen will, Vorstellungen sind in einem der Erkenntniſsvermögen selbst gegründet; ich hoffe daher, daſs diese Anmerkung nicht überflüssig seyn wird. Eine Vorstellung ist im Erkenntniſsvermögen selbst gegründet, geht der Erfahrung vorher, ist *a priori*, heiſst nicht, wir würden diese Vorstellung doch haben, wenn auch gar kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung uns afficirte und eine Empfindung in uns hervorbrächte; sondern wir behaupten vielmehr, alle unsere Erkenntniſs fängt von der sinnlichen Wahrnehmung an, ihr geht der Zeit nach nichts vorher, und so lange kein Gegenstand auf uns einwirkt, können wir gar keine Vorstellung haben. Aber so bald wir durch Empfindung Vorstellungen von Gegenständen bekommen, so erhalten wir zu gleicher Zeit auch Vorstellungen, die nicht durch die Empfindung gegeben werden, sondern ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen selbst haben, dergleichen waren Raum und Zeit, als Anschauungen, die in der Sinnlichkeit gegründet sind, und so giebt es nun auch, wie wir bald zeigen werden, Begriffe, die ihren Grund im Verstande haben. Dieſs muſs man aber nicht so verstehen, als wären diese Vorstellungen schon im Vorstellungsvermögen, Raum und Zeit in der Sinnlichkeit, und die Begriffe im Verstan-

Der erste Theil dieses Satzes, dafs es Begriffe giebt, die aus den Wahrnehmungen der Erfahrung geschöpft sind, bedarf fast keines Beweises; jeder sieht, dafs z. B. der Begriff Mensch, aus den Wahrnehmungen des Cajus, Titus, Livius u. s. w. gebildet ist. Aber der Satz: es sind im Verstande selbst Begriffe gegründet, bedarf einer Untersuchung. Dafs Raum und Zeit in der Sinnlichkeit gegründet sind, er-

de, als Vorstellungen vorhanden und die Empfindung von den uns afficirenden Gegenständen brächten uns dieselben nur erst ins Bewustsein. Es geht vielmehr so zu, indem die Sinnlichkeit durch die Empfindung uns Anschauungen giebt, oder der Verstand Gedanken bildet, wirken sie auf eine ihnen eigenthümliche Art, und in dieser Art zu wirken, die an den Vorstellungen, die sie hervorbringen, sich offenbart, sind die Vorstellungen *a priori* die sie geben, gegründet; daher finden sich diese Vorstellungen *a priori* auch nicht allein in uns, sondern wir erhalten sie an und mit dem Stoff, der uns durch Empfindung gegeben wird. Der Raum z. B. wird von uns nur an den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, die uns durch Empfindung gegeben werden, wahrgenommen. Was übrigens unser Verstand und unsere Sinnlichkeit für eine Beschaffenheit haben, dafs sie bei ihrer Wirkung grade diese und keine andere Vorstellungen erzeugen, wissen wir nicht. Da wir aber, um Vorstellungen zu haben, Vorstellungsvermögen in uns voraussetzen müssen, und die Vorstellungen *a priori*, in der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben gegründet sind, so sagt man mit Recht, dafs die Vorstellungen *a priori*, der Möglichkeit nach, der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vorhergehen, ob sie gleich, der Zeit nach, mit ihr zugleich entspringen. Unsere Theorie der Vorstellungen

kennen wir dadurch, daſs sie sich an den durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen (Anschauungen) finden, also selbst Anschauungen sind; der Umstand aber, daſs ihnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt, beweiset deutlich, daſs Erfahrung (der Sinneneindruck, die Empfindung) nicht die Ursach derselben seyn kann, daſs sie also in der Sinnlichkeit selbst gegründet seyn müssen. Eben so findet es sich

a priori steht also zwischen der Theorie der angebohrnen Vorstellungen und der Theorie, die alle Vorstellungen für empirischen Ursprungs hält, mitten inne. Wir leugnen das Dasein angebohrner Vorstellungen, behaupten aber, daſs der Grund zu gewissen Vorstellungen in uns liege, und uns angebohren sey. Wir leugnen, daſs alle Vorstellungen aus der Erfahrung (Empfindung) entspringen, behaupten aber, daſs wir ohne alle Empfindung gar keine Vorstellung haben würden, und daſs wir uns auch der Vorstellungen *a priori* nur an und mit den Vorstellungen, die auf Empfindung beruhen, anfänglich bewust werden können. Freilich können wir diese Vorstellungen nachher von aller empirischen Vorstellung absondern, wir können uns z. B. den reinen Raum abgesondert vorstellen, aber damit dies möglich sey, muſs doch erst die sinnliche Wahrnehmung vorausgehen, an der wir sie antreffen und von der wir sie nachher abscheiden. Die Sinnlichkeit muſs erst durch Empfindung Materie zur Anschauung erhalten, ehe sie eine wirkliche Anschauung und an dieser die Vorstellungen Raum und Zeit liefern kann; eben so muſs der Verstand durch die Sinnlichkeit Mannigfaltiges empirischer Anschauungen bekommen, ehe er daraus Begriffe, Urtheile und Schlüsse bildet, woran nun die in ihm gegründeten Begriffe als Formen anzutreffen sind.

auch, daſs es Sätze und Begriffe giebt, die unmöglich aus der Erfahrung entspringen können, und die also im Verstande selbst gegründet seyn müssen. Ein solcher Satz ist z. B.: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. Wir sehen, daſs dieser Satz zwei von einander verschiedene Begriffe, das, was geschieht, und die Ursache desselben, als nothwendig und für alle Fälle mit einander verknüpft. Der Satz kann unmöglich aus der Wahrnehmung der Erfahrung entspringen, denn sonst könnte er ja nur höchstens aussagen: daſs man bei allem, was man bis jetzt entstehen gesehen, jederzeit eine Ursache gefunden habe, aber nicht, wie er doch thut, daſs alles, was geschieht (ohne Ausnahme), nothwendig eine Ursache haben müsse. Ja selbst der Begriff der Ursache kann aus der Erfahrung nicht entsprungen seyn. Wir verstehen nämlich unter Ursache dasjenige, worauf, wenn es gesetzt wird, etwas anderes nothwendig folgen muſs. Der Begriff des Vorhergehens und Folgens bildet den Begriff der Ursache noch nicht, das Folgen muſs nothwendig seyn. Nur dadurch, daſs der Knall nothwendig auf das Abschieſsen der Kanone folgt, erhalte ich das Recht, zu sagen, das Abfeuern der Kanone sei die Ursache des Knalls; denn niemand wird sagen, der Umstand, daſs ich

meinen Stock in den Winkel stelle, sei die Ursache des Regnens, obgleich dies letztere auf das erste diesmal folgt. Man sieht aber leicht ein, daſs die Erfahrung eine solche nothwendige, für alle Fälle gültige Folge nie lehren kann, also kann der Begriff der Ursache auch nicht aus ihr entsprungen, sondern muſs im Verstande selbst gegründet seyn. Ein anderes Beispiel wird die Sache vielleicht noch deutlicher machen. Wir legen einem Dinge Eigenschaften bei, diese Eigenschaften, die da wechseln können und die wir Accidenzen nennen, müssen an etwas sich finden; es muſs ein Etwas gedacht werden, das diese Eigenschaften hat; es muſs ein Beharrliches gedacht werden, an dem diese Accidenzen wechseln. Dies Etwas, dies Beharrliche, nennen wir Substanz. Kein Mensch aber kann sagen, er habe je eine Substanz wahrgenommen. Eigenschaften der Substanz kann er wahrnehmen, aber die Substanz selbst, welche diese Eigenschaften hat, ist nie wahrzunehmen. Man sagt, der Baum ist grün, hoch, rund, voll Blätter u. s. w. Das alles sind Wahrnehmungen, aber das Ding, was nun grün, hoch, rund, voll Blätter u. s. w. ist, kenne ich dadurch immer noch nicht, und was man mir auch immer von ihm sagen mag, so betrifft dies blos seine Accidenzen. Der

Begriff der Substanz ist also kein Erfahrungsbegriff, sondern im Verstande selbst gegründet. — So ist der Begriff des Einfachen kein Erfahrungsbegriff, denn alles, was wir wahrnehmen, ist bis ins Unendliche theilbar; eben so wenig kann der Begriff der Gottheit, als des Allervollkommensten, des Unendlichen, ein Erfahrungsbegriff seyn.

Diese Beispiele beweisen uns nun, daſs die Vorstellungen, die uns der Verstand liefert, ihrem Ursprunge nach von doppelter Art sind, entweder Erfahrungsbegriffe, oder Verstandesbegriffe. Der Erfahrungsbegriff beruht auf sinnlichen Wahrnehmungen (Anschauungen), die Merkmale von Raum und Zeit an sich tragen und deshalb die Gegenstände nicht darstellen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns bei der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit durch dieselbe gegeben werden; folglich können die auf diesen Anschauungen beruhenden Erfahrungsbegriffe eben so wenig uns Vorstellungen von den Dingen an sich geben. Da ich schon durch meine Anschauung nicht weiſs, was Cajus, Titus, Livius etc. an sich sind, so werde ich dies um so weniger durch den Begriff, Mensch, erkennen, den ich aus diesen genannten Anschauungen gebildet habe.

Es bleibt also nur noch die Frage übrig, ob unser Verstand nicht etwa durch die in ihm gegründeten Begriffe die Dinge an sich erkennt und uns so durch sich selbst eine Erkenntniſs der Dinge verschafft, die auſserhalb der Sinnenwelt liegen, z. B. von der Gottheit, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, warum es uns so sehr zu thun ist. Um diese Frage beantworten zu können, wollen wir zuförderst uns bemühen, die in dem Verstande selbst gegründeten Begriffe vollständig darzulegen. Da sie in der Art und Weise, wie der Verstand seine Funktionen verrichtet, gegründet seyn müssen, so frägt sich, welches sind die Funktionen des Verstandes? Die Antwort ist leicht; der Verstand bildet entweder Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüsse, auf der Art und Weise also, wie der Verstand Begriffe bildet, wie er urtheilt und wie er schlieſst, werden die in ihm gegründeten Begriffe beruhen. —

Wenn man die Funktion des Verstandes beim Bilden der Begriffe genau untersucht, so findet man, daſs sie mit der des Urtheilens völlig übereinkömmt, oder mit andern Worten, daſs das Bilden eines Begriffs nur durch ein Urtheil möglich ist. Wir wollen dies an einem Beispiele erläutern. Wie entsteht der Begriff Mensch?

Ich vergleiche die Anschauungen Cajus, Titus, Livius u. s. w. unter einander, um die Merkmale aufzufinden, die ihnen allen gemeinschaftlich zukommen; da finde ich nun folgende: sie sind Körper, organisirt, leben, empfinden, denken und wollen; verbinde ich nun alle diese gefundenen Merkmale in eine Einheit des Bewustseyns, so entsteht der Begriff Mensch. Die einzelnen verbundenen Merkmale finde ich nur durch Urtheile: Cajus, Titus, Livius ist ein organisirter Körper; Cajus, Titus, Livins ist ein lebendes Wesen; Cajus, Titus, Livius ist ein empfindendes, denkendes und wollendes Wesen. Eben so geschieht das Verbinden der einzelnen Merkmale durch ein Urtheil: Ein organisirter Körper, der da lebt, empfindet, denkt und will, ist ein Mensch. Wir übergehen also, wenn wir die Begriffe, die im Verstande liegen, aus den Functionen desselben ableiten wollen, die Function des Begriffe Bildens, weil sie mit der des Urtheilens zusammenfällt, und betrachten blos die des Urtheilens und Schliefsens.

Die Function des Verstandes beim Bilden der Urtheile, wird so verschieden seyn, als es verschiedene Arten von Urtheile, nicht ihrem Inhalte nach, (denn der geht dem Verstande nichts an, weil ihm dieser gegeben wird), son-

dern ihrer Form nach, die ein Werk des Verstandes ist, giebt.

Unter Form *) eines Urtheils versteht man dasjenige an demselben, wodurch es zum Urtheile wird; die in einem Urtheile verbundenen Vorstellungen nennt man die Materie desselben. Die Stücke, auf welche man nun bei einem jeden Urtheil als Urtheil sehen kann, sind folgende: Erstlich kann man bei einem jeden Urtheil fragen, auf wieviel Vorstellungen sich dasselbe erstreckt; man bestimmt den Umfang des Urtheils. Quantität. Da sind die Urtheile entweder einzelne, oder besondere oder allgemeine. — Zweitens, da ein jedes Urtheil bestimmt, ob ein Mannigfaltiges sich in eine Einheit des Bewustseins verbinden läfst oder nicht, so kann man darnach bei jedem Urtheil fragen, dies nennt man die Qualität des Urtheils, und in dieser Rücksicht zerfallen die Urtheile in bejahende, verneinende und limitirende. Drittens kann man bei einem jeden Urtheile fragen, in wie fern, auf welche Weise lassen sich die Vorstellungen, die das Mannigfaltige des Urtheils ausmachen, in eine

*) Obgleich die formale Eintheilung der Urtheile eigentlich in die Logik gehört, so nehme ich sie hier doch mit, weil ich vorzüglich die Einsicht der Vollständigkeit derselben nicht bei allen Lesern voraussetzen kann.

Einheit des Bewustseins verbinden oder nicht verbinden, mit andern Worten, in welchem Verhältnisse werden die Vorstellungen die die Materie des Urtheils ausmachen, in demselben betrachtet, dies giebt die Relation des Urtheils, und da sind die Urtheile entweder categorische, oder hypothetische oder disjunctive. Endlich viertens kann ich auch noch untersuchen, in welchem Verhältniſs das ganze Urtheil zu meinem Erkenntniſsvermögen steht, ob die Verbindung des Mannigfaltigen möglich, oder wirklich oder nothwendig ist, dies giebt Modalität des Urtheils, und in dieser Rücksicht sind die Urtheile, entweder problematisch, oder assertorisch oder apodictisch.

Es hat die Eintheilung der Urtheile ihrer Form nach, so wie sie in den Logiken vorgetragen wird, vorzüglich was die Vollständigkeit derselben betrifft, manchen Zweifel veranlaſst; es sey mir daher erlaubt, noch ein Paar Worte darüber zu sagen, wodurch, wie es mir scheint, die Sache deutlicher werden wird.

Das Urtheil ist eine Vorstellung. Bei einer jeden Vorstellung aber unterscheide ich Subjekt und Objekt im Bewustseyn. Aus der Beziehung des Urtheils als Vorstellung aufs Objekt entspringt die Quantität, aus der Beziehung aufs Subjekt aber die Modalität:

Das Urtheil unterscheidet sich ferner darin von andern Vorstellungen, das in ihr eine Synthesis von Vorstellungen ausgedruckt wird; und da entstehen zwei Fragen: findet eine Synthesis statt oder nicht? Qualität; in wie fern findet sie statt? Relation.

Die Logik lehrt uns also, daſs es folgende zwölf Arten von Urtheilen giebt, deren Unterschied auf der Form derselben beruht.

Quantität

1. einzelne, 2. besondere, 3. allgemeine.

Qualität

4. bejahende, 5. verneinende, 6. einschränkende.

Relation.

7. categorische, 8. hypothetische, 9. disjunctive.

Modalität.

10. problematische, 11. assertorische, 12. apodiktische.

Wir wollen diese verschiedenen Arten von Urtheile jetzt näher untersuchen, um die Begriffe aufzufinden, welche in dem Actus des Verstandes, durch welchen eine jede der aufgezählten Arten zu Stande gebracht wird, gegründet sind. Um sie aufzufinden, darf man nur einen Gegenstand durch ein solches Urtheil als bestimmt gedacht sich vorstellen. In einem

einem einzelnen Urtheile wird das Merkmal von einem Gegenstande ausgesagt oder abgesprochen, z. B. Cajus ist reich, Cajus ist nicht reich; aus der Function des Verstandes beim Bilden der einzelnen Urtheile entspringt also der Begriff der Einheit. In einem besondern Urtheile wird das Merkmal mehreren Gegenständen beigelegt oder abgesprochen, z. B.: Einige Menschen sind krank, einige Menschen sind nicht krank; aus der Function des Verstandes beim Bilden der besondern Urtheile entspringt also der Begriff des Mehr als Eins seyn; d. h. der Vielheit. (Man sieht leicht ein, daſs Viel hier nicht etwa dem Wenigen, sondern dem Eins entgegengesetzt wird). In einem allgemeinen Urtheile wird das Merkmal einer ganzen Klasse von Dingen beigelegt oder abgesprochen, z. B.: alle Menschen sind sterblich; aus der Function des Verstandes also beim Bilden der allgemeinen Urtheile entspringt der Begriff der Allheit.

In einem bejahenden Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal beigelegt, z. B.: Cajus ist gelehrt; die Function des Verstandes beim Bilden der bejahenden Urtheile giebt also den Begriff der Bejahung. In einem verneinenden Urtheile wird dem Subjekt ein

Merkmal abgesprochen, z. B.: Cajus ist nicht groſs; aus der Function des Verstandes beim Bilden der verneinenden Urtheile entspringt also der Begriff der Verneinung. In einem einschränkenden Urtheile wird einem Subjekte ein verneinendes Merkmal beigelegt und dasselbe dadurch in eine Klasse von Dingen versetzt, denen ein Merkmal nicht zukommt, wodurch also die unendliche Sphäre des Möglichen überhaupt eingeschränkt wird; so wird z. B. in dem einschränkenden Urtheile: Cajus ist nicht-gelehrt (ungelehrt), dem Cajus das verneinende Merkmal nicht-gelehrt beigelegt, d. h. man theilt die Sphäre aller möglichen Wesen in zwei Klassen, in die Klasse der Wesen, welchen das Merkmal, gelehrt zu seyn, zukommt, und in die Klasse derer, welchen es nicht zukommt, scheidet die erstern von den letztern ab, und setzt den Cajus in die Klasse der letztern: es ist also durch dieses Urtheil die Sphäre von Wesen, worunter Cajus gehören konnte, kleiner gemacht, d. h. eingeschränkt worden. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der eingeschränkten Urtheile beruht also der Begriff der Einschränkung.

In einem categorischen Urtheile wird bestimmt, ob das Prädikat in dem Subjekt als enthaltend gedacht wird, oder nicht, ob es

von demselben eine Theilvorstellung sey, oder nicht, z. B.: Cajus ist gelehrt, Cajus ist nicht krank; aus der Function des Verstandes bei den categorischen Urtheilen entspringen also die Begriffe der Inhärenz und Subsistenz. In einem hypothetischen Urtheile wird bestimmt, daſs zwei categorische Urtheile sich so gegen einander verhalten, daſs das eine der Grund sey, das andere zu setzen oder nicht zu setzen. Z. B. wenn es regnet, so wird es naſs; wenn Cajus lügt, ist er nicht tugendhaft. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der hypothetischen Urtheile beruht also der Begriff der Causalität und Dependenz (Abhängigkeit). In einem disjunctiven Urtheile sind mehrere categorische Urtheile so unter einander verbunden, daſs sie als Theile ein Ganzes ausmachen, und zwar, daſs das Setzen des einen der Grund vom Nichtsetzen des andern, und das Nichtsetzen des einen der Grund vom Setzen des andern wird. Z. B.: Cajus ist entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier sind die einzelnen verbundenen Urtheile: Cajus ist weiſs, Cajus ist schwarz, Cajus ist gelb, Cajus ist kupferfarben, sie sind aber so verbunden, daſs, wenn ich eins von ihnen setze, z. B. Cajus ist weiſs, ich die andern aufhebe, nicht sagen

kann: Cajus ist schwarz, ist gelb, ist kupferfarben; umgekehrt, wenn ich eins aufhebe, kann ich eins von den noch übrigen setzen; z. B. wenn ich aufhebe, Cajus ist schwarz, oder welches einerlei ist, wenn ich setze, Cajus ist nicht schwarz, so kann ich setzen: er ist entweder weiſs, oder gelb, oder kupferfarben. Dinge, die so mit einander verbunden sind, daſs eins das andere bestimmt und durch dasselbe wieder bestimmt wird, mit andern Worten: Dinge, die Theile eines Ganzen ausmachen, von denen sagt man, sie stehen in Gemeinschaft, also beruht auf der Function des Verstandes bei dem Bilden der disjunctiven Urtheile der Begriff der Gemeinschaft.

In einem problematischen Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als möglich dargestellt z. B. Cajus kann gelehrt seyn, also beruht auf der Function des Verstandes beim Bilden der problematischen Urtheile der Begriff der Möglichkeit und seines Gegentheils der Unmöglichkeit. In einem assertorischen Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als geschehen angegeben, Cajus ist gelehrt. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der assertorischen Urtheile beruht also der Begriff des Daseyns und seines Gegentheils des

Nichtseyns. In einem apodictischen Urtheile endlich wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als nothwendig angegeben. Z. B.: Ein Dreieck mufs drei Winkel haben. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der apodictischen Urtheile beruht also der Begriff der Nothwendigkeit und seines Gegentheils der Zufälligkeit.

Die auf diese Weise erhaltenen 12 Begriffe sind folgende: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit, 4. Bejahung, 5. Verneinung, 6. Einschränkung, 7. Inhärenz und Subsistenz, 8. Causalität und Dependenz, 9. Gemeinschaft, 10. Möglichkeit und Unmöglichkeit, 11. Sein und Nichtseyn, 12. Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat diesen Begriffen den Namen der Categorien gegeben.

Wenn der Verstand ein Urtheil fällen will, so mufs er zuförderst überlegen, ob und welche Verbindung zwischen den gegebenen Vorstellungen statt finden könne. Dies geschiehet dadurch, dafs man die gegebenen Vorstellungen im Bewustsein zusammen hält, welches man reflectiren nennt; und auf der Art und Weise, wie der Verstand dies Geschäft verrichtet, beruhen ebenfalls Begriffe, welche so wie die Categorien, nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern im Verstande selbst ge-

gründet sind, und Reflexionsbegriffe genannt werden. Sie werden sich leicht auffinden lassen, wenn man die vorhin genannten möglichen Urtheile betrachtet.

Um zu bestimmen, was für eine Quantität das aus gegebenen Vorstellungen zu bildende Urtheil haben, ob es ein einzelnes, besonderes oder allgemeines seyn werde, muſs ich die Vorstellungen im Bewustseyn vergleichen, von welchen das Urtheil etwas aussagen soll. In dem einzelnen Urtheil ist der Gegenstand, auf welchen das Urtheil sich bezieht ein und derselbe; es beruht also auf dem Begriff der Einerleiheit; ich erkenne die Vorstellung, von der mein Urtheil spricht, immer als ein und dieselbe mit denselben innern Bestimmungen. Bei dem besondern Urtheile werde ich mir der Vorstellungen, auf welche das Urtheil sich bezieht, als verschieden bewust. Bei den allgemeinen Urtheilen erkenne ich zwar auch die Vorstellungen von denen das Urtheil spricht als verschieden, allein doch darin als einerlei, daſs sie zur Sphäre eines und desselben Begriffs gehören.

Um zu wissen, ob aus gegebenen Vorstellungen ein bejahendes, oder ein verneinendes, zu bilden sey, muſs ich untersuchen, ob das Subjekt und Prädikat mit einander überein-

stimmen oder einander widersprechen; ich sage: Cajus ist gelehrt, weil die Vorstellungen Cajus und gelehrt übereinstimmen, sich in ein Bewustseyn vereinigen lassen, so wie ich hingegen sage: Ein Cirkel ist nicht eckigt, weil Cirkel und eckigt sich einander widersprechen, sich nicht zusammen in ein Bewustseyn vereinigen lassen. Aus dieser Reflexion entspringen die Begriffe von **Einstimmung** und **Widerstreit**. Die limitirenden Urtheile gehören der Form nach zu den bejahenden und da beruhen sie auf den Begriff der Einstimmung; die Form ihres Prädikats (welches zur Materie des Urtheils gehört) ist verneinend, beruht also auf dem Begriff des Widerstreits.

Um zu wissen, ob Vorstellungen ein categorisches oder hypothetisches oder disjunctives Urtheil geben, muſs ich das Verhältniſs der Vorstellungen unter einander untersuchen. Bestimme ich, ob die eine **in** der andern enthalten ist, oder nicht mit andern Worten bestimme ich ihr Verhältniſs als Subjekt und Prädikat, als ganze und Theilvorstellung, so entsteht ein categorisches Urtheil; z. B. Cajus ist gelehrt. Hier ist das Verhältniſs ein **inneres**. Bei den hypothetischen Urtheilen hingegen betrachte ich die Vorstellungen nicht als eine in der andern enthalten, sondern ihr Verhältniſs auſser ein-

ander; z. B. in dem hypothetischen Urtheile: wenn es regnet, so wird es naſs, sind: es regnet und es wird naſs, zwei aufser einander befindliche Urtheile. Bei dem disjunctiven Urtheile stehen die Trennungsglieder untereinander im äuſsern Verhältniſs als Theile einer Sphäre; jedes von ihnen aber wird als mögliche Theilvorstellung des Subjekts also in einem innern Verhältniſs zu demselben gedacht. In dem Urtheile: Cajus ist entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben, machen die Trennungsglieder weiſs, schwarz, gelb und kupferfarben zusammen die Sphäre des Begriffs Mensch in Rücksicht auf die Farbe der Haut aus (äuſseres Verhältniſs); jedes von ihnen aber wird als ein mögliches Prädikat von Cajus betrachtet, Cajus kann weiſs, schwarz u. s. w. seyn (inneres Verhältniſs.)

Das äuſsere Verhältniſs der Vorstellungen bei den hypothetischen Urtheilen ist von dem bei den disjunctiven Urtheilen freilich sehr verschieden, aber in beiden Arten der Urtheile werden doch die Urtheile, woraus sie bestehen, nicht als in einander, sondern als von einander verschieden, als aufser einander betrachtet. Bei dem hypothetischen Urtheile bestimmt der Vordersatz zwar den Nachsatz, wird aber nicht durch ihn bestimmt. Wenn

ich das regnen setze, muſs ich freilich auch das naſs werden setzen, aber nicht umgekehrt, wenn ich das naſs werden setze, muſs ich auch das regnen setzen, denn es kann auch auf eine andere Art naſs geworden seyn. Bei den disjunctiven Urtheilen hingegen bestimmen sich, wie ich oben S. 83. gezeigt, die Theile des Urtheils unter einander wechselseitig.

Will ich wissen, ob ein Urtheil problematisch, oder assertorisch ausgesprochen werden muſs, so muſs ich untersuchen, ob die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat blos den Gesetzen meines Denkens gemäſs geschehen kann, denselben nicht widerspricht, d. h. mit der Form meines Denkens und Urtheilens übereinkommt, so entsteht ein problematisches Urtheil; oder ob die Verknüpfung einen Grund in dem Gegenstande selbst, in der Materie des Urtheils hat, so entsteht ein assertorisches Urtheil. Wenn ich sage: Cajus kann gelehrt seyn, so heiſst dies, es widerstreitet die Verknüpfung zwischen Cajus und gelehrt keinem Gesetze meines Denkens, sage ich aber, Cajus ist gelehrt, so sage ich nicht blos, die Verknüpfung von Cajus und gelehrt widerstreite den Gesetzen meines Denkens nicht, sondern sie sey auch in den Vorstellungen des Urtheils, in der Materie des Urtheils gegründet.

Hieraus entspringen also die Begriffe von Form und Materie. Im apodictischen Urtheile ergiebt sich aus dem Bestimmbaren schon die Bestimmung, die Form giebt die Materie. — Ein Dreieck mufs dreiwinkligt seyn, ist ein apodictisches Urtheil. Hier ergiebt sich aus der bloſsen Auflösung des Begriffs Dreieck (nach der Form des Denkens) das Merkmal dreiwinkligt, d. h. die Materie des Urtheils.

Es gehören zu einer jeden Klasse immer zwei Begriffe, von denen man bei etwas genauerer Betrachtung gar bald einsieht, daſs sie einander logisch entgegengesetzt sind: Einerleiheit — Nichteinerleiheit (Verschiedenheit); Einstimmung — Nichteinstimmung (Widerstreit); das Innere — Nichtinnere (Äuſsere); Form (Nichtform (Materie). Hat dies seine Richtigkeit, so sieht man auch ein, daſs zu jedem Titel der verschiedenen logischen Formen der Urtheile nur zwei Reflexionsbegriffe gehören können, denn von zwei einander entgegengesetzten Merkmalen (*A* und *non A*) muſs, wie in der Logik gelehrt wird, eins dem Gegenstande nothwendig zukommen. Nun entsteht aber die Frage; wie geht es zu, daſs obgleich unter jedem Titel drei Arten von Urtheilen sich finden, doch nur zwei Reflexionsbegriffe, nach welchen sie entstehen können, vorhanden sind? daſs es

nicht mehr als zwei Reflexionsbegriffe geben kann, sieht man daraus, daſs beide logisch (widersprechend) entgegengesetzt sind, aber alsdann, so scheint es, können ja diese beiden Reflexionsbegriffe auch nur auf zwei Arten von Urtheilen führen, durch welche Reflexion erhält man denn nun die dritte Art der Urtheile eines jeden Titels? Der Quantität nach zerfallen die Urtheile in einzelne, besondere und allgemeine. Bei dem einzelnen Urtheil ist das Subjekt eine und dieselbe Anschauung, es beruht also auf den Begriff der Einerleiheit. Bei den besondern Urtheilen sind Vorstellungen, die ich als verschieden erkenne, auf welche das Urtheil als Gegenstände sich bezieht. Reflexionsbegriff der Verschiedenheit. In einem allgemeinen Urtheile spreche ich von mehreren Gegenständen, bei denen also eben weil es mehrere ſind, Verschiedenheit sich finden muſs; in so fern sie aber alle zu einem Begriff gehören, die ganze Sphäre des Begriffs ausmachen, werden sie durch den Begriff, durch eine und dieselbe Vorstellung gedacht, und in so fern findet der Reflexionsbegriff der Einerleiheit seine Anwendung. Verschieden sind die Vorstellungen unter sich, einerlei, so fern sie durch einen Begriff gedacht werden. — Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahen-

de oder verneinende oder limitirende. Für die erstern gilt der Reflexionsbegriff der Einstimmung, für die zweiten der des Widerstreits. Was nun die limitirenden Urtheile betrifft, so sind sie der Form nach bejahend, beruhen also in dieser Rücksicht auf den Reflexionsbegriff der Einstimmung, dem Inhalte nach verneinend, weil das Prädikat derselben eigentlich eine Bejahung aufhebt, und in Rücksicht des Inhalts (des Prädikats) also beruhen sie auf den Reflexionsbegriff der Verneinung. Der Relation nach sind die Urtheile entweder categorische, hypothetische oder disjunctive. Bei den categorischen Urtheilen liegt der Reflexionsbegriff des innern Verhältnisses der Vorstellungen zum Grunde; bei den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen der Reflexionsbegriff des äuſsern Verhältnisses; das hypothetische Urtheil aber unterscheidet sich dadurch vom disjunctiven, daſs bei jenem die Urtheile, die verbunden sind, bloſs im äuſsern Verhältnisse betrachtet werden, wenn es regnet, so wird es naſs; bei dem disjunctiven Urtheile finden sich aber beide Reflexionsbegriffe, denn es sagt aus, daſs eine Vorstellung mit einer andern in einem innern Verhältniſs stehe, nennt aber dieses Merkmal nicht gerade zu, sondern giebt mehrere Vorstellungen an, unter

denen es sich findet, diese mehrere Vorstellungen stehen in einem äuſsern Verhältniſs, sie schlieſsen sich einander aus. So soll z. B. in dem Urtheil, Cajus ist entweder gelehrt oder ungelehrt, dem Cajus ein Merkmal beigelegt werden, in so fern findet der Reflexionsbegriff des Innern statt, allein dies Merkmal wird nicht geradezu genannt, sondern es werden zwei Vorstellungen gegeben, gelehrt und ungelehrt, von denen eins ihm zukommt, diese beiden Vorstellungen stehen im äuſsern Verhältniſs, machen die Theile der Sphäre eines Begriffs aus, schlieſsen einander aus, gelehrt kann nicht in ungelehrt, oder umgekehrt ungelehrt in gelehrt enthalten seyn, und in so fern findet der Reflexionsbegriff des Äuſsern seine Anwendung. — Endlich sind der Modalität nach die Urtheile entweder problematisch, oder assertorisch oder apodictisch. Bei den ersten findet, wie oben gezeigt worden, der Reflexionsbegriff der Form, bei den zweiten der der Materie statt; bei den apodictischen Urtheilen hingegen finden sich beide Reflexionsbegriffe Form und Materie, denn das apodiktische Urtheil sagt Nothwendigkeit aus, nothwendig aber ist dasjenige, dessen Wirklichkeit aus seiner Möglichkeit folgt (dessen Nichtwirklichkeit unmöglich ist). Bei den apodiktischen Urtheilen ergiebt sich die Materie aus

der Form. Beispiele werden dies deutlicher machen. Ein Dreieck mufs drei Winkel haben, ist ein apodiktisches Urtheil, es sagt aber aus, so bald du Dreieck denkst (Form), must du ihm drei Winkel beilegen (Materie), aus der Form des Denkens Dreieck ergiebt sich die Materie, das Merkmal drei Winkel. Der Schlufssatz eines Vernunftschlusses ist nothwendig, weil die Materie desselben (die darin enthaltenen Vorstellungen) sich aus der Form des Denkens der vorhergegangenen Vordersätze ergeben.

Wir hätten folglich folgende Reflexionsbegriffe aufgefunden: 1. (Quantität) Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. (Qualität) Einstimmung und Widerstreit, 3. (Relation) das Innere und Äufsere, 4. (Modalität) die Form und Materie.

Aufser der Function des Begriffebildens und des Urtheilens hat der Verstand noch die des Schliefsens; wir werden also auch diese näher betrachten müssen, um zu finden, welche Begriffe daraus entspringen.

Schliefsen heifst die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus einem andern herleiten. Die Herleitung eines Urtheils aus dem andern, geschieht entweder unmittelbar oder mittelbar. So leite ich z. B., ohne einen

andern Satz zu Hülfe zu nehmen, aus dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich, den Satz her: also sind auch einige Menschen sterblich. Diese unmittelbaren Schlüſse heiſsen Verstandesschlüſse. Der Schluſs hingegen:

Alle Menschen sind sterblich;
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich,

ist mittelbar, weil ich den Satz: Cajus ist sterblich, vermittelst des Satzes: Cajus ist ein Mensch, aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich, herleite. Diese mittelbaren Schlüſse nennt man Vernunftschlüſse: so wie der Verstand, in so fern er die mittelbaren Schlüſse bildet, Vernunft genannt wird. Der Satz, aus dem ein anderer abgeleitet wird, heiſst der Obersatz; der Satz, vermittelst welchen die Ableitung geschieht, der Untersatz, und der abgeleitete Satz der Schluſssatz. Obersatz und Untersatz heiſsen Vordersätze. In einem jeden mittelbaren Schlusse sind also die Vordersätze der Grund der Wahrheit des Schluſssatzes, so wie der Schluſssatz die Folge aus den Vordersätzen ist. Der Grund ist aber die Bedingung der Folge, und die Folge das Bedingte des Grundes, also kann ich auch die

Vordersätze die **Bedingung** und den Schlufssatz das **Bedingte** nennen. Nun kann die Vernunft einen doppelten Weg nehmen, sie kann **entweder** einen gegebenen Satz als ein Bedingtes (Schlufssatz) betrachten und seine Bedingung (Vordersätze) suchen, die gefundene Bedingung (Vordersatz) von neuem als ein Bedingtes (Schlufssatz) betrachten, und eine neue Bedingung (Vordersatz) suchen, mit dieser gefundenen Bedingung von neuem so verfahren u. s. w.; oder sie kann auch einen gegebenen allgemeinen Satz als Bedingung (Vordersatz) betrachten und aus ihm ein Bedingtes, einen Schlufssatz, ableiten. Man kann nun diesen Schlufssatz wiederum als einen Vordersatz (Ober- oder Untersatz) zu einem neuen Schlufssatze brauchen. — Bei der ersten Art Schlüfse steigt man vom Bedingten zu den Bedingungen auf, bei der zweiten von den Bedingungen zum Bedingten herab. Ein Beispiel der ersten Art ist:

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch

Cajus ist sterblich.

Alle endliche Wesen sind sterblich
Alle Menschen sind endliche Wesen

Alle Menschen sind sterblich.

Hier

Hier stieg man von dem Bedingten Cajus ist sterblich, zu der Bedingung auf, dafs alle Menschen sterblich sind, betrachtete dieses Urtheil wieder als bedingt, und stieg zu der Bedingung: Alle endliche Wesen sind sterblich, auf. Ein Beispiel der zweiten Art ist:

Alle Menschen sind sterblich
Alle Gelehrte sind Menschen

Alle Gelehrte sind sterblich.

Alle Gelehrte sind sterblich
Cajus ist ein Gelehrter

Cajus ist sterblich,

wo man von der Bedingung: Alle Menschen sind sterblich zu dem Bedingten: alle Gelehrte sind sterblich, herabstieg, dies von neuem als Bedingung ansah, und nun zu dem Bedingten: Cajus ist sterblich, herabstieg. Ein gleiches gilt von den Schlüfsen:

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch

Cajus ist sterblich.

Kein sterbliches Wesen ist allmächtig
Cajus ist sterblich

Cajus ist nicht allmächtig.

Das Heruntersteigen der Vernunft von der Bedingung zum Bedingten hat seine Grenzen, weil

man hier stehen bleiben kann, wo man es für gut findet.

Anders verhält es sich mit dem Aufsteigen der Vernunft von dem Bedingten zur Bedingung, hier wird die Vernunft nur dann erst Ruhe haben, wenn sie eine Bedingung gefunden hat, die nicht wieder als ein Bedingtes betrachtet werden kann, d. h. bis sie zum Unbedingten gekommen ist. In der Function der Vernunft liegt also der Begriff des Unbedingten, und da wir alle in der Vernunft gegründeten Begriffe Ideen nennen, so ist der Begriff des Unbedingten eine Idee *).

Man theilt nun die Vernunftschlüsse, wie in der Logik gezeigt wird, nach dem Obersatze in categorische, wo der Obersatz ein categorisches Urtheil, in hypothetische, wo der

*) Vielleicht könnten einige meiner Leser die Frage aufwerfen, warum dieses Aufsteigen von der Folge zum Grunde und das Absteigen von dem Grunde zur Folge hier nur von den mittelbaren oder Vernunftschlüssen angemerkt wird? und zweifelhaft seyn, ob dies nicht auch bei den unmittelbaren oder Verstandesschlüssen statt finde. — Allerdings findet sich auch in den Verstandesschlüssen die Form des Grundes und der Folge, der Bedingung und des Bedingten. In dem unmittelbaren Schlusse: Alle Menschen sind sterblich also sind auch Einige Menschen sterblich; ist der Satz Alle Menschen sind sterblich der Grund und der Schlußsatz: Einige Menschen sind sterblich ist die Folge. Man kann nun auch bei solchen unmittelbaren Schlüssen, nach einem höhern Grunde

Obersatz ein hypothetisches Urtheil, und in disjunctive, wo der Obersatz ein disjunctives Urtheil ist. So ist der Schluſs:

Alle Menschen sind sterblich.
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich,

ein categorischer Schluſs.

Wenn es regnet, so wird es naſs,
Es regnet aber jetzt,

Also wird es naſs,

ist ein hypothetischer Schluſs.

Cajus ist entweder gelehrt, oder er ist ungelehrt;
Nun ist Cajus aber gelehrt,

Also ist er nicht ungelehrt,

ist ein disjunctiver Schluſs.

Die Idee des Unbedingten, auf diese drei Arten der Schlüsse angewandt, wird also folgende drei Ideen geben. Bei einem cate-

oder nach einer niederern Folge fragen; da man aber beim Heruntersteigen sich seine Grenzen freiwillig setzen kann, so interessirt uns nur die erste Frage. Will man aber den Obersatz eines Verstandesschlusses, z. B. alle Menschen sind sterblich aus einem neuen Obersatz ableiten, so kann dies nur durch einen Vernunftschluſs geschehen; z. B. Alle endliche Wesen sind sterblich, alle Menschen sind endliche Wesen; folglich sind alle Menschen sterblich; und also kommen wir sodann auf die Vernunftschlüsse zurück.

gorischen Vernunftschluſs liegt das Verhältniſs von Subjekt und Prädikat (von ganzer und Theilvorstellung) zum Grunde, er giebt also die Idee des unbedingten Subjekts, was nicht wieder als Prädikat betrachtet werden kann. Bei einem hypothetischen Vernunftschluſs liegt das Verhältniſs des Grundes zur Folge zum Grunde, er giebt also die Idee von dem unbedingten Grunde. Bei einem disjunktiven Vernunftschluſs liegt das Verhältniſs des Theils zum Ganzen zum Grunde, er giebt also die Idee des unbedingten Ganzen.

So hätten wir nunmehr vollständig alle die Grundbegriffe (Categorien, Reflexionsbegriffe und Ideen) aufgezählt, die in dem Verstande selbst (das Wort in weiterer Bedeutung genommen, wo er der Sinnlichkeit entgegengesetzt wird) gegründet sind.

Man kann auch noch genauer die Quelle jeder dieser verschiedenen Arten reiner Verstandesbegriffe angeben. Der Verstand in weiterer Bedeutung unterscheidet sich von der Sinnlichkeit dadurch, daſs er allgemeine Vorstellungen liefert, da diese nur einzelne Vorstellungen (Anschauungen) giebt. Man kann also den Verstand in weiterer Bedeutung auch so erklären: Er ist das Vermögen der allge-

meinen Vorstellungen. Dem Allgemeinen steht das Besondere entgegen. Da nun der Verstand nicht die Materie seiner Vorstellungen selbst hervorbringen kann, sondern ihm diese immer gegeben werden muſs, und er ihr blos die Form ertheilt, so sind nur drei Fälle möglich, 1) das Besondere ist gegeben, und der Verstand bringt aus ihm das Allgemeine, worunter das Besondere steht, hervor; z. B. wenn wir aus den besondern Vorstellungen Dreieck, Viereck, Fünfeck etc. den allgemeinen Begriff Figur bilden. Dies nennen wir Verstand in engerer Bedeutung, er ist die Quelle der Categorien. 2) Das Allgemeine ist gegeben, wir leiten daraus das Besondere her; z. B. wenn wir aus dem allgemeinen Satz: Alle Menschen sind sterblich, herleiten, daſs Cajus sterblich ist. Dies Vermögen heiſst Vernunft, und ist die Quelle der Ideen. 3) Das Allgemeine und Besondere ist gegeben, wir suchen das letztere dem ersten unterzuordnen, dies geschieht durch die Urtheilskraft, die die Quelle der Reflexionsbegriffe ist *).

*) Der Verstand in engerer Bedeutung erkennt, denn in der Folge wird einleuchtend werden, daſs Erkenntniſs eines Gegenstandes nur dadurch zu Stande kommt, daſs der Verstand Begriffe bildet. Erkennen heiſst: seine Vorstellung auf einen Gegenstand beziehen, also kann man auch sagen, der Verstand ist das Vermögen zu erkennen. — Die Ver-

Jetzt müssen wir nun zuförderst untersuchen, welche von diesen Begriffen ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung haben, und welche nicht.

Daſs die Categorien von uns auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, leidet keinen Zweifel. Wir sprechen von einem, von vielen, von allen Menschen. Wir sagen, die Süſsigkeit des Zuckers sei eine Realität (eine Bejahung), der Schatten eine Negation; und bei der grünen Farbe gäbe es mehrere Grade, die gegebene sei eingeschränkt, es gäbe ein stärkeres Grün. Wir haben das Gesetz, daſs die Substanz der Dinge unwandelbar bleibt, trotz aller Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen mögen *), wir fragen nach der Ursach des Re-

nunft leitet aus dem Allgemeinen das Besondere her, das, woraus etwas hergeleitet wird, heiſst der Grund oder das Prinzip, die Vernunft ist also das Vermögen der Prinzipien. Etwas aus Gründen erkennen, heiſst begreifen; so sagt man, er begreift, wie Blitzableiter vor dem Einschlagen des Gewitters sichern, wenn er die Wahrheit dieses Satzes aus Gründen einsieht; Vernunft ist also das Vermögen zu begreifen.

*) So setzt der Chemiker dies Gesetz voraus, wenn er auf analytischem Wege die Bestandtheile des Wassers darlegen will. Er wiegt, wie viel das kochende Wasser, dessen Dämpfe er durch eine glühende eiserne Röhre gehen lieſs, von seinem Gewicht verlohren hat und zeigt, daſs dies Gewicht

gens und Schnees, und finden die Dinge im Raume in Gemeinschaft. Wir sagen, es sei möglich, daſs es heute regne, wirklich, daſs es jetzt kalt sey, und erklären es nach den Gesetzen der Elektricität für nothwendig, daſs die auf den Thürmen angebrachten Blitzableiter die Thürme selbst gegen das Einschlagen des Blitzes sichern.

Die Reflexionsbegriffe müssen durchaus auch auf Erfahrung ihre Anwendung haben, denn da sie überhaupt dazu dienen, unsere Vorstellungen zu vergleichen, um daraus ein Urtheil zu Stande zu bringen, wie oben gezeigt worden, so müssen sie auch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, weil man sonst über dieselben gar kein Urtheil fällen könnte.

Ganz anders hingegen verhält es sich mit den Ideen, die in der Vernunft ihren Ursprung haben, und die sich, wie wir gesehen haben, alle auf die Idee des Unbedingten zurückführen lassen; für diese Idee läſst sich kein Gegenstand der Erfahrung auffinden, denn alle unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen der Erfahrung (Anschauungen) sind den Bedingungen des Raums und der Zeit nothwendig un-

gleich ist dem Gewicht des aufgefangenen Wasserstoffgasses und der Zunahme des Gewichts der eisernen Röhre.

terworfen, wie wir dies oben dargethan haben. Es leiden also die Ideen keine Anwendung auf Erfahrung, es giebt in der Sinnenwelt weder ein unbedingtes Subjekt, noch einen unbedingten Grund, noch ein unbedingtes Ganze.

Da wir nun, wie der Titel dieses Abschnitts zeigt, uns hier fürs erste bloſs mit den Erfahrungserkenntnissen beschäftigen, so lassen wir die Ideen und ihren Gebrauch bis zum folgenden Abschnitt liegen.

Raum und Zeit kommen den Gegenständen zu, in so fern sie von uns angeschaut werden, aber eben deshalb sind unsere Vorstellungen der Sinnenwelt nicht mit den Dingen an sich selbst völlig übereinstimmend, sondern wir kennen nur die Erscheinungen der Dinge *(Phänomena)*. Wir unterscheiden von diesen die Noumenen, worunter der Verstand sich die Dinge an sich denkt, in so fern sie nicht Gegenstände der sinnlichen Anschauung sind, nicht durch unsere Sinnlichkeit angeschaut werden und also auch den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauungen nicht unterworfen sind. Ob der Verstand von diesen Dingen an sich (Noumenen) etwas bestimmen kann, oder nicht, können wir jetzt noch nicht untersuchen, da wir es nur mit Gegen-

ständen der Erfahrung zu thun haben, die alle Erscheinungen sind.

Wir stoſsen nunmehr auf eine andere Frage, mit welchem Rechte legen wir den Gegenständen der Erfahrung die Merkmale von Raum und Zeit bei, da diese doch nicht in den Gegenständen, sondern in unserer Art, sie anzuschauen, gegründet sind?

Und eben so, mit welchem Rechte legen wir die Categorien und Reflexionsbegriffe, die in der Art und Weise, wie unser Verstand denkt, gegründet sind, den Gegenständen der Erfahrung als Merkmale bei?

Die Antwort auf den ersten Theil der Frage ist leicht. Soll ein Gegenstand von uns angeschaut werden; so muſs er so beschaffen seyn, daſs er auf unsere Sinnlichkeit Eindruck macht, geschieht dies aber, so muſs die Vorstellung desselben den Bedingungen der Sinnlichkeit gemäſs, die Form des Raums und der Zeit annehmen, weil er sonst kein Gegenstand der Anschauung für uns seyn würde. Raum und Zeit gelten also nur für die Erfahrung, aber von den Gegenständen derselben, den Erscheinungen, sind sie auch nothwendige Merkmale. Schwieriger ist der zweite Theil der Frage; mit welchem Rechte wenden wir die Categorien und Reflexionsbegriffe auf die durch den

Sinn gegebenen Anschauungen an? Daſs wir es thun, ist S. 102. 103. gezeigt worden. Die Antwort, die gegeben werden kann, ist freilich die, weil die Categorien und Reflexionsbegriffe Bedingungen sind, unter denen Vorstellungen allein von uns gedacht werden können; aber diese Antwort scheint nicht befriedigend zu seyn. Ein Gegenstand der Erfahrung muſs angeschaut werden können, muſs irgend einmal auf die Sinnlichkeit einen Eindruck machen können, wenn Vorstellungen von ihm statt finden sollen. Ein Gegenstand, der nicht angeschaut werden könnte, wäre kein Gegenstand der Erkenntniſs für uns. Dies sichert uns die Anwendung von Raum und Zeit auf Gegenstände der Erfahrung. Aber so ist der Fall nicht beim Denken der Gegenstände der Erfahrung. Ich könnte doch eine sinnliche Vorstellung von einem Gegenstande der Erfahrung haben, wenn dieselbe auch so beschaffen wäre, daſs sie sich unter die Gesetze des Verstandes nicht bringen lieſse, und also von mir nicht gedacht werden könnte. Die Möglichkeit der Anschauung ist zur Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes nothwendig, aber das Denken nicht. Wie helfen wir uns aus diesem Labyrinth?

Wir unterscheiden sinnliche Wahrnehmung von Erkenntniſs eines Gegenstandes. Bei

der sinnlichen Wahrnehmung verbinde ich Merkmale zusammen, ohne zu bestimmen, ob diese Verbindung allgemein und nothwendig sey, ob ich zum zweiten-, dritten-, viertenmal u. s. w. dieselbe Verbindung anstellen werde, und werde anstellen können, und ob andere aufser mir auch diese Verbindung machen werden. Hätten wir nun blos sinnliche Wahrnehmungen und verknüpften unsere Vorstellungen auf eine willkührliche oder zufällige Art, so würde ein blofses Spiel der Vorstellungen, und nie Erkenntnifs in uns sich finden. Die Erkenntnifs eines Gegenstandes setzt voraus, dafs die Verbindung der Merkmale einer Wahrnehmung, oder der Wahrnehmungen unter einander, nicht willkührlich und zufällig, sondern allgemein gültig und nothwendig sey; ich und alle andere müssen dieselbe Verbindung immer anstellen. Ein Beispiel soll dies deutlicher machen. Ich nehme wahr, dafs es blitzt und darauf nehme ich wahr, dafs es donnert; sage ich nun: es blitzt und es donnert, so drücke ich nur meine Wahrnehmung aus und habe keine Erkenntnifs, so bald ich aber beide mit einander nothwendig verbinde und sage: der Blitz ist die Ursach des Donners, so habe ich Erkenntnifs und sage, dafs die Verbindung zwischen Blitz und Donner von allen so ange-

stellt werden muſs. Eine Verknüpfung, in der ich und alle zu aller Zeit übereinstimmen, die also nicht wechselnd und willkührlich ist, (mit einem Worte: Erkenntniſs eines Gegenstandes) wird vorgestellt, als wäre sie in etwas gegründet, daſs für alle immer dasselbe und ihrer Willkühr nicht unterworfen ist, d. h. als sey das Objekt der Wahrnehmung der Grund derselben; der folgende Satz wird also richtig seyn: Wahrnehmung objectiv (als im Gegenstande gegründet) vorgestellt, heiſst Erkenntniſs.

Vielleicht macht Folgendes die Sache noch deutlicher: Zur Erkenntniſs eines Gegenstandes gehört offenbar zweierlei: Einmal, daſs ich eine Vorstellung von demselben habe, zweitens, daſs ich diese Vorstellung als auf einen Gegenstand bezogen, betrachte. Fehlt das letztere, so habe ich zwar eine Vorstellung, aber keine Erkenntniſs. Soll nun diese Beziehung meiner Vorstellung auf einen Gegenstand möglich seyn, so muſs ich auſser der Vorstellung vom Gegenstande mir noch des Gegenstandes selbst bewust seyn, dies ist auch nur durch eine Vorstellung möglich, ich möchte die letztern die Vorstellung des Gegenstandes nennen, um sie von der erstern, der Vorstellung vom Gegenstande, (der objektiven Vorstellung) zu-

unterscheiden. Alle unsere Vorstellungen von Gegenständen (objektive Vorstellungen), sind Anschauungen und werden uns durch Empfindung gegeben; wir haben nur objektive Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen. Nun muſs aber noch die Vorstellung des Gegenstandes hinzukommen, worauf diese Anschauung bezogen wird. Diese neue Vorstellung muſs so beschaffen seyn, daſs sich die Anschauung wirklich auf sie nothwendig beziehen läſst, wir sollen uns durch sie bewust werden, daſs das Mannigfaltige der Anschauung auf sie als einer nothwendigen (allgemeingültigen, nicht blos subjektiven) Einheit bezogen wird. Dies kann nur dadurch geschehen, daſs wir aus der gegebenen Anschauung (denn sonst kennen wir ja vom Gegenstande nichts) eine neue Vorstellung herleiten, in der das Mannigfaltige der ersten in einer nothwendigen Einheit des Bewustseyns verknüpft ist; Verknüpfung zur Einheit geschieht durch den Verstand, der seine Funktionen nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen verrichtet, und aus der Anschauung einen Begriff bildet, der nun für uns Vorstellung des Gegenstandes ist, auf welchen wir die Anschauung zur Erkenntniſs beziehen. Uebrigens ergiebt sich ganz leicht, daſs das Objekt, auf welches wir unsere Anschauung

zur Erkenntniſs beziehen, Objekt der Erscheinung, nicht Objekt an sich ist, denn es ist aus der Anschauung, die Erscheinung ist, durch die Verknüpfung des Verstandes, entsprungen.

Erkenntniſs ist also nicht möglich, ohne Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen. Diese Verknüpfung setzt zweierlei voraus, ein objektives Mannigfaltiges, welches verknüpft wird, dies wird uns durch die Sinnlichkeit gegeben, denn in der Natur des Raums und der Zeit, in denen sich jede Anschauung finden muſs, liegt es, daſs jede sinnliche Wahrnehmung Mannigfaltiges enthalte, weil Raum und Zeit bis ins Unendliche theilbar sind *); ferner gehört dazu ein Verknüpfen nach allgemeinen Gesetzen. Verknüpfen **)

*) Ich kann von keinem Theile des Raums und der Zeit sagen, er sey der kleinste. Es versteht sich, daſs hier nicht von einer wirklich vorgenommenen Theilung eines Körpers im Raume die Rede sei, da wird bei aller Feinheit der Instrumente eine Grenze sich finden. Hier ist von einer Theilung die Rede, die ich in Gedanken vornehme, und die ist, wie in der Mathematik bewiesen wird, unendlich.

**) Man muſs die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit zur Erkenntniſs, die durch den Verstand nach Begriffen geschieht, wohl von der Verbindung des Mannigfaltigen eben dieser Anschauung durch die Einbildungskraft unterscheiden. Die reproduktive Einbildungskraft verbindet die mannigfaltigen Theile der Anschauung, die durch den Sinn gegeben werden, zusammen, so daſs die Anschauung ein Ganzes wird, bringt aber da-

ist eine Handlung des Verstandes, welche nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, die ihren Grund in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Verstandes selbst haben; sollen also sinnliche Wahrnehmungen zu Erkenntnissen erhoben werden, so ist dies nur möglich, wenn sie so beschaffen sind, dafs das Mannigfaltige sich nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Verstandes zu einer Einheit des Objekts verknüpfen läfst, und so bald diese Verknüpfung geschehen ist, werden auch die auf sie beruhenden Categorien den Wahrnehmungen als Merkmal beigelegt werden müssen. Auch unter den Reflexionsbegriffen müssen die sinnlichen Wahrnehmungen stehen, da die Möglichkeit aus ihnen ein Erfahrungsurtheil zu Stande zu bringen, nothwendig voraussetzt, dafs ich die zu verbindenden Wahrnehmungen nach den Reflexionsbegriffen unter einander vergleiche und folglich müssen sie sich vergleichen lassen.

durch keine neue Vorstellung hervor, wie der Verstand thut, wenn er die Anschauung als eins denkt. Ein Beispiel soll dies erläutern. Der Sinn giebt mir theilweise die Zweige, Blätter, Stamm und Wurzeln des Baums der vor mir steht, die reproductive Einbildungskraft verbindet alles dies zu einer Anschauung, macht ein Ganzes daraus. Der Verstand hingegen denkt das Mannigfaltige der Anschauung als eins, wir sagen es ist ein Baum.

Nach dem, was wir im Vorhergehenden gesagt haben, wird sich nunmehr auch der genaubestimmte Begriff einer Categorie leicht verstehen lassen. Eine Categorie ist ein reiner Verstandesbegriff, der den Erscheinungen deshalb beigelegt wird, weil der Verstand sie nach allgemeinen Gesetzen verbindet, um Erkenntniſs derselben zu Stande zu bringen.

Man kann hiergegen freilich noch einwenden, daſs die Nothwendigkeit der Anwendung der Categorien auf sinnliche Wahrnehmungen auf der Voraussetzung beruhe, daſs von den letztern Erkenntniſs zu Stande gebracht werden soll, da dann eine Verknüpfung des Mannigfaltigen der sinnlichen Wahrnehmungen nach nothwendigen Gesetzen (die also im Verstande selbst gegründet seyn müssen, weil sie nothwendig seyn sollen,) geschehen muſs, und daſs also Möglichkeit der Erkenntniſs voraus setzt, daſs das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmungen sich nach diesen Gesetzen in eine Einheit des Bewustseyns verknüpfen lasse. Wie aber, wenn man nun auf Erkenntniſs der Gegenstände Verzicht thut? wenn man sagen wollte, für mich haben die reinen Verstandesbegriffe keine Bedeutung und Anwendung, weil ich mich mit bloſsen Wahrnehmungen begnüge? Wie will man die Nothwendigkeit

digkeit der Erkenntniſs selbst darthun? — Hierauf dient zur Antwort:

Wir sind uns bewuſst, daſs das Bewuſstsein Ich, bei dem Wechsel aller unserer Zustände immer dasselbe bleibt; ja alles unser Vorstellen würde aufgehoben werden, wenn das Bewuſstsein Ich wechselte. Ich bitte meine Leser, hier das Bewuſstsein Ich, was alle unsere Vorstellungen und das Bewuſstsein aller unserer Zustände begleitet, nicht mit dem Bewuſstsein unserer Zustände zu verwechseln, das letztere ist freilich veränderlich, jenes aber bleibt stets dasselbe. Das Bewuſstsein Ich, das ich jetzt habe, muſs noch dasselbe seyn, was ich vor zehn Jahren hatte, denn sonst würde ich gar nicht wissen, daſs ich vor zehn Jahren war. Auſser diesem Bewuſstsein Ich, habe ich noch das Bewuſstsein eines Mannigfaltigen von Vorstellungen, die ich alle als meine Vorstellungen erkenne. Ich kann sie aber nur als meine Vorstellungen erkennen, insofern ich mit jeder derselben das Bewuſstsein Ich (habe die Vorstellung) verbinden kann. Ich kann aber wiederum nicht wissen, daſs das Bewuſstsein Ich, das sich mit allen diesen Vorstellungen verbinden lassen muſs, eins und dasselbe ist, als wenn alle diese mannigfaltigen Vorstellungen sich in eine Einheit des Bewuſstseins verbin-

den lassen, womit ich nun das Bewuſstsein Ich verknüpfe.

In einer gegebenen Anschauung A findet sich das Mannigfaltige a, b, c, d, u. s. w. Da ich mir nun des Ganzen als meiner Vorstellung muſs bewuſst werden können, so muſs ich mir auch bewuſst werden können, daſs das Bewuſstsein Ich (habe die Vorstellung), welches mit jedem Theile derselben, mit a, mit b, mit c, mit d u. s. w. sich verbinden läſst, eins und dasselbe ist; dies ist aber dadurch möglich, daſs die mannigfaltigen Theile sich in eine Einheit des Bewuſstseins A zusammen fassen lassen, welches von dem Bewuſstsein Ich begleitet wird. Es müssen daher alle Vorstellungen, die ich habe, sich zur Einheit des Bewuſstseins vereinigen lassen. Vereinigung liegt nicht in dem Mannigfaltigen, sondern ist etwas Hervorgebrachtes und setzt den Verstand als thätiges Vermögen voraus, der das Mannigfaltige verknüpft. Der Verstand aber kann nicht anders verknüpfen, als nach den in ihm gegründeten nothwendigen Gesetzen (Formen des Denkens), so wie die Sinnlichkeit nicht anders anschauen kann, als nach der in ihr liegenden Form des Raums und der Zeit.

Die Möglichkeit der Einheit des Selbstbewuſstseins, welches nothwendig ist, setzt also

auch die Möglichkeit der Verbindung des Mannigfaltigen unserer Vorstellungen durchs Denken als nothwendig voraus und folglich auch, dafs das Mannigfaltige unserer Vorstellungen den Formen unseres Denkens unterworfen ist. —

Der Uebergang, dafs durch die Anwendung der Formen des Denkens auf Anschauungen Erkenntnifs entspringt, ist nunmehr sehr leicht. Durch das Denken (nach nothwendigen, im Verstande gegründeten Gesetzen) wird das gegebene Mannigfaltige der Anschauung in eine nothwendige Einheit verknüpft, und auf diese Einheit wird also auch die Anschauung bezogen werden können, d. h. diese Einheit wird als Objekt der Anschauung betrachtet werden können; eine Anschauung aber auf ein Objekt beziehen, heifst Erkenntnifs haben. Zur Erkenntnifs eines Gegenstandes gehören also zwei Stücke, Anschauung und Begriff; eine Anschauung ohne Begriff ist blind, der Begriff macht sie erst verständlich, so wie ein Begriff ohne Anschauung leer (ohne Gegenstand) ist, sie mufs ihn erst versinnlichen, wenn er Erkenntnifs werden soll.

Aber jetzt eröfnet sich eine neue Schwierigkeit. Die Vorstellungen des Raums und der Zeit finden sich an der sinnlichen Anschauung

selbst, jene an der Anschauung des äufsern, diese an der Vorstellung des innern Sinns; aber wie weifs ich, unter welche der verschiedenen Formen des Verstandes die gegebenen Wahrnehmungen passen, und welchen der verschiedenen reinen Verstandesbegriffe ich von ihnen als Merkmal aussagen soll? — Dazu kömmt noch, dafs, wenn ich einen Begriff einer Sache als Merkmal beilege, so müssen beide in dieser Rücksicht gleichartig seyn, der Begriff mufs eine Theilvorstellung der Sache ausmachen; wenn ich z. B. sagen soll: Cajus ist gelehrt, so mufs gelehrt eine Theilvorstellung von der Vorstellung Cajus seyn; dies scheint nun aber unmöglich, denn die Verstandesbegriffe führen als solche, wie oben gezeigt, strenge Nothwendigkeit bei sich, allen Wahrnehmungen der Erfahrung aber mangelt diese Nothwendigkeit, wie kann ich nun die reinen Verstandesbegriffe je als eine Theilvorstellung der sinnlichen Wahrnehmungen betrachten und sie als Merkmal denselben beilegen? Wenn man aber die sinnlichen Wahrnehmungen genauer betrachtet, so findet sich, wie ich oben dargethan habe, dafs die Form aller Anschauungen, sowohl der äufsern als der innern, die Zeit ist. Diese ist, so wie die reinen Verstandesbegriffe, im Gemüth selbst gegründet, jene in der Sinnlichkeit, diese im

Verstande, und also hat sie, so wie die reinen Verstandesbegriffe, strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und da sie sich ferner an allen Anschauungen findet, so wird sie die vermittelnde Vorstellung zwischen beiden abgeben; mit andern Worten, ich werde die reinen Verstandesbegriffe zuvörderst auf die Form der Zeit, und so auf die Wahrnehmungen der Sinnenwelt anwenden. Diese Anwendung wollen wir jetzt machen.

Einheit — Erfüllung eines Augenblicks der Zeit.

Vielheit — Hinzufügung eines Augenblicks zum andern.

Allheit — Vielheit als Einheit betrachtet, Zahl.

Realität — Seyn, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit.

Negation — Nichtsein, Nichtempfindung in der Zeit.

Limitation — Seyn in der Zeit, durch Nichtseyn eingeschränkt, Übergang von der erfüllten zur leeren Zeit.

Substanz und Accidenz — das Beharrliche und Wandelbare in der Zeit.

Causalität und Dependenz — bestimmte Zeitfolge, in so fern die Ursach stets der Wirkung vorausgehen muſs.

Gemeinschaft — bestimmtes Zugleichseyn.

Möglichkeit und Unmöglichkeit — Seyn zu irgend einer Zeit und Seyn zu keiner Zeit.

Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit — Seyn zu einer bestimmten Zeit, Nichtseyn zu einer bestimmten Zeit.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit — Seyn zu aller Zeit, Seyn nicht zu aller Zeit.

Die Vorstellungen, die aus der Anwendung der Categorien auf die Form der Zeit entspringen, nennt Kant Schemata. Es scheint mir, dafs diese Anwendung und die dadurch entsprungenen Vorstellungen den Lesern keine Schwierigkeiten machen könne, den einzigen Begriff der Substanz ausgenommen, zu dessen Erläuterung ich also noch etwas hinzufügen will. — Substanz als reine Categorie, ist ein Gegenstand, der immer als Subjekt, nie als Prädikat eines andern Subjekts gedacht werden kann. Dieser Begriff soll nun auf die Zeit angewandt werden. In der Zeit unterscheiden wir zweierlei; die Zeit selbst, und das in ihr sich befindliche, wechselnde oder zugleichseyende. Die Zeit selbst ist das, worin der Wechsel und das Zugleichseyn sich findet, sie correspondirt also dem Begriff der Categorie der Substanz. Die Zeit selbst aber ist beharr-

lich, denn gesetzt, sie sey wechselnd, so würde eine neue Zeit erfordert, in der sie wechselte. Also ist das Schema der Substanz das Beharrliche und das Schema des Accidenz das Wechselnde.

Uebrigens ist leicht einzusehen, daſs die Schemata der Categorien von einem eingeschränktern Gebrauch als die Categorien selbst sind, denn jedes Mannigfaltige eines Gegenstandes, in so fern es gedacht wird, steht unter den Categorien, dahingegen nur das Mannigfaltige unserer sinnlichen Anschauungen, weil an demselben die Form der Zeit sich findet, unter die Schemata der Categorien paſst. Allein obgleich die Bestimmung der Zeit durch die Categorien, wodurch die Schemata entspringen, den Gebrauch derselben einschränken, so haben doch die Schemata vor den Categorien darin den Vorzug, daſs ihre objektive Realität gesichert ist, indem sie vermittelst der Anschauungen auf Gegenstände bezogen werden und also zu Erkenntnissen dienen, da hingegen die reinen Categorien selbst zwar zum Denken eines Gegenstandes, aber nicht zur Erkenntniſs desselben, zu welchem letztern jedesmal eine Anschauung erforderlich ist, gebraucht werden können.

In der Logik bringt man die verschiedenen Arten der Urtheile unter die allgemeinen Titel,

Quantität, Qualität, Relation, und Modalität, und unter diese Titel ordnet man auch die aus diesen verschiedenen Arten der Urtheile entspringenden Categorien. —

Quantität — Einheit, Vielheit, Allheit.

Qualität — Realität, Negation, Einschränkung.

Relation — Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, Gemeinschaft.

Modalität — Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Vergleicht man nun die oben gemachte Anwendung der Categorien auf die Zeit, so findet man: die Categorien der Quantität gehn auf die Zeitreihe, die der Qualität auf den Zeitinhalt, die der Relation auf die Zeitordnung, die der Modalität auf den Zeitinbegriff.

Ich will über die Categorien doch noch eine Bemerkung hinzufügen, die vielleicht mehrere meiner Leser schon von selbst gemacht haben. Die Categorien der Quantität und Qualität stehen einzeln da, da hingegen bei den Categorien der Relation und Modalität sich immer zwei Begriffe einander gegen über stellen. Substanz — Accidenz, Ursach — Wirkung, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Wirklich-

keit — Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Die Categorie der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung allein, scheint eine Ausnahme zu machen. Kant macht in seinen Prolegomenen S. 122 auf diesen Gegenstand aufmerksam, ohne den Grund davon hinzuzufügen. Es scheint mir folgender zu seyn: Die einander gegenüber stehenden Begriffe bei der Relation, sind nicht einander entgegengesetzt, so dafs der eine den andern aufhöbe, wie dies der Fall bei den Categorien der Modalität ist, sondern sie sind nur einander beigeordnet (sie sind nicht *opposita*, sondern *correlata*). Nun ergiebt sich schon aus dem Begriff der Relation, dafs wenn eine Categorie der Relation entspringen soll, der Verstand zwei Dinge mit einander vergleichen und dem einen in Verhältnifs gegen das andere ein Merkmal beilegen oder absprechen mufs. Hier werden sich aber jedesmal zwei beigeordnete Begriffe ergeben müssen, denn ich kann entweder das erste mit dem zweiten, oder das zweite mit dem ersten vergleichen. Ich sage Cajus und Titus stehen im Verhältnifs von Vater und Sohn, d. h. wenn ich den Cajus mit Titus in Verhältnifs denke, so mufs ich ihm das Merkmal Vater beilegen, aber auch umgekehrt, kann ich Titus mit Cajus in Verhältnifs denken und dann mufs ich dem Titus das

Merkmal Sohn beilegen. Dem Verhältnißbegriff Substanz correspondirt auf diese Weise der Begriff Accidenz, dem Begriff Ursach der Begriff Wirkung. Machen die beiden Vorstellungen in einander gleiche Merkmale möglich, so daſs ein gleiches wechselseitiges Verhältniſs statt findet, so findet auch kein *correlatum* statt, und dies ist der Fall bei der Categorie der Gemeinschaft.

Was nun die Categorien der Modalität betrifft, so entspringen sie eigentlich aus dem Verhältniſs der Vorstellungen zu dem vorstellenden Subjekt. Allein, obgleich hier auch Verhältnißbegriffe sich finden, so kann man doch hieraus die gegenüberstehenden Categorien dieses Titels Möglichkeit und Unmöglichkeit u. s. w. nicht herleiten, weil hier das Verhältniſs nur einseitig ist, nämlich der Vorstellung nur immer ein Merkmal in Verhältniſs auf das vorstellende Subjekt beigelegt wird, und man nicht umgekehrt dem vorstellenden Subjekt ein Merkmal in Verhältniſs auf die Vorstellung beilegt. Daſs ein doppeltes wechselseitiges Verhältniſs nicht der Grund der einander gegenüberstehenden Categorien seyn kann, erhellt schon daraus, daſs sie sonst *correlata* und nicht *opposita* seyn können. Der Grund, daſs unter dem Titel der Modalität im-

mer zwei einander gegenüberstehende Categorien sich finden, ist vielmehr der: der Verstand hat ein allgemeines Gesetz des Denkens; von zwei einander widersprechenden Merkmalen (*A* und *non A*) muſs eins nothwendig dem Gegenstande zukommen. Es ist dies der bekannte Satz des ausschlieſsenden dritten (*principium exclusi tertii inter duo contradictoria*, [Cajus ist entweder weiſs oder nicht weiſs]), der in jedem Lehrbuch der Logik aufgestellt wird, worauf ich meine Leser verweise. Da nun die Categorien der Modalität den Vorstellungen beigelegt werden, in so fern man sie im Verhältniſs auf das denkende Subjekt betrachtet, so sieht man leicht ein, daſs der Verstand durch Anwendung des oben genannten Gesetzes des ausschlieſsenden dritten, die ganze Sphäre der Dinge bei jeder Categorie bestimmt; alle Vorstellungen der Gegenstände sind entweder möglich oder nichtmöglich; wirklich oder nichtwirklich; nothwendig oder nichtnothwendig, d. h. zufällig.

Was die Anwendung der Reflexionsbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung betrifft, so dienen sie nicht sowohl, Erkenntniſs selbst unmittelbar zu stande zu bringen, sondern sie gehen der Verknüpfung in einem objektiven Urtheile vorher, durch welches Erkenntniſs

allererst möglich wird. Sie bestimmen das Verhältnifs der Vorstellungen und Wahrnehmungen unter einander, um zu bestimmen, welche Form des Urtheils auf sie pafst. Welcher Reflexionsbegriff dem Verhältnisse zweier Vorstellungen zukommt, ergiebt sich aus der angestellten Reflexion selbst. Nur ist hierbei zu merken, dafs man wohl unterscheiden müsse, ob die verglichenen Vorstellungen Begriffe oder Anschauungen sind, weil man bei den letztern auf die Formen des Raumes und der Zeit Acht haben mufs.

Begriffe sind einerlei und numerisch identisch, nicht von einander zu unterscheiden, sondern als ein und derselbe zu betrachten, wenn sie gleiche innere Bestimmungen haben; bei den Anschauungen mufs noch hinzukommen, dafs sie in einem und demselben Theile des Raums und zu einer und derselben Zeit sich finden. Wenn zwei Tropfen Wasser auch mit einander in allen innern Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie doch sogleich als zwei betrachtet werden müssen, sobald sie verschiedene Theile des Raums einnehmen: so wie auch zwei Empfindungen, die innerlich vollkommen einerlei sind, als zwei betrachtet werden müssen, wenn sie in verschiedenen Zeiten sich finden.

Die Logik lehrt, daſs in Begriffen alle Bejahungen (logische Realitäten) sich einander nicht widerstreiten, sondern in ein Bewuſstsein verbinden lassen, allein bei den Erscheinungen der Sinnenwelt findet sich, daſs in einem und demselben Gegenstande zwei widerstreitende Kräfte sich finden können, deren Wirkungen sich zum Theil oder ganz aufheben, so wird z. B. ein Schiff vom Strom von Osten nach Westen getrieben, da es zu gleicher Zeit der Wind von Westen nach Osten treibt; es kann zu gleicher Zeit in meinem Gemüthe Vergnügen und Schmerz sich finden: dies ist z. B. der Fall, wenn einer meiner Freunde nach einer langen, schweren Krankheit endlich stirbt, es macht mir sodann Vergnügen, daſs die Leiden des Mannes geendiget sind, aber ich empfinde auch, daſs der Tod mir einen Freund entrissen hat.

Wenn ich einen Gegenstand denke, so muſs ich freilich annehmen, daſs in ihm sich etwas findet, was ich als das schlechthin innere betrachten, und das nun eben mit andern in Verhältniſs gedacht werden muſs, wenn äuſsere Beziehungen entstehen sollen; allein in den Anschauungen kann man dies Innere nicht suchen, denn sie sind ja selbst nichts anders, als Produkte der Beziehung

eines Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit; die ganze Erscheinung besteht aus dem Verhältniſs eines Gegenstandes zu meiner Sinnlichkeit, in ihr giebt es also auch kein absolut, sondern nur ein komparativ inneres; denn das Absolutinnere, der Gegenstand, welcher der Grund der Erscheinung ist, ist uns völlig unbekannt.

Wenn der Verstand Begriffe bilden will, so muſs ihm zuvörderst die Materie gegeben sein, aus denen er Begriffe bilden kann, er muſs zuvor das Mannigfaltige haben, was er zur Einheit verbinden soll, bei den Begriffen geht also die Materie der Form vorher. Nicht so verhält es sich bei den Anschauungen; Raum und Zeit, die Form derselben, ist in der Sinnlichkeit gegründet und beruhet, wie wir wissen, in unserer Art und Weise anzuschauen, es ist folglich keine Anschauung denkbar, ohne das Vermögen der Anschauungen und mit ihm also auch den Grund zu der Form der Anschauungen vorauszusetzen. In der Wahrnehmung (empirischen Anschauung) selbst wird freilich Materie und Form zugleich, die Form an der Materie, gegeben, ja ich kann die Materie ohne Form gar nicht wahrnehmen, allein der Möglichkeit nach, geht bei den Erscheinungen die Form der Materie voraus. —

Wir haben aber, wie oben Seite 94. u. ff. dargethan nicht bloſs Begriffe, die im Verstande gegründet sind, sondern auch Sätze, die ihren Ursprung im Verstande haben und die wir auf die Erscheinungen der Sinnenwelt anwenden; dahin gehört z. B.: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung durch Ursach und Wirkung. Sätze deren Ursprung aus dem Verstande dadurch erkannt wird, daſs in ihnen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich findet, welche Regeln, die aus sinnlicher Wahrnehmung entspringen, nie haben können, weil diese wohl lehren kann, was da ist, aber nicht was da seyn muſs. Wir müssen daher jetzt diese Sätze aufzufinden suchen; da sie allgemein und nothwendig sind, so werden die Gesetze, und da sie für die sinnlichen Wahrnehmungen gelten Gesetze der Erfahrung oder Naturgesetze genannt werden müssen.

Da diese Gesetze in dem Verstande ihren Grund haben sollen, so können sie auf nichts anderm beruhen, als auf die Art und Weise, wie er seine Functionen verrichtet; und da durch diese Gesetze über die Erscheinungen der Sinnenwelt etwas bestimmt werden, ihnen Merkmale beigelegt werden sollen, so kann dies nicht anders als nach den Categorien ge-

schehen. Ich werde diese Gesetze zuvörderst aufstellen und sie erläutern, und sodann über den Grund ihrer Gewifsheit sprechen.

Es scheint mir, dafs man diese Gesetze am leichtesten auffinden, und ihre Wahrheit einsehen kann, wenn man zweierlei bedenkt; einmal sie sind Regeln nach welchen der Verstand das Mannigfaltige der Anschauungen verknüpft, um sie zu Erkenntnissen zu erheben; zweitens sie beruhen auf den Categorien. Die Categorien aber in Beziehung auf unsere Anschauungen angewandt, müssen erst durch die Anwendung auf die allgemeine Form der Zeit schematisirt werden, Seite 117.

Man wird also durch Beantwortung folgender Fragen, diese Gesetze vollständig aufstellen können.

Nach was für einem Gesetze bestimmt der Verstand die Anschauungen, um die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, den Zeitinbegriff objektiv zu machen? mit andern Worten: nach was für einem Gesetz bestimmt der Verstand die Anschauungen um aus ihnen der Zeitreihe, den Zeitinhalt, der Zeitordnung, den Zeitinbegriff nach Erkenntnisse zu machen. —

Wir wollen jetzt jede dieser Fragen besonders

ders beantworten. Quantität oder Zeitreihe.

Erste Frage. Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen der Zeitreihe nach, damit sie Erkenntnisse werden?

In der Zeitreihe ist kein Theil der kleinste, in ihr findet sich ein Mannigfaltiges von außer einander befindlichen Theilen, und die ganze Zeit ist auch durch Vorstellung der Theile erst möglich, d. h. sie hat eine extensive Größe *), dies nun auf die Erscheinungen in der Zeit übergetragen, giebt das Gesetz: Alle Erscheinungen sind als Anschauungen extensive Größen.

Auf dies Gesetz beruht auch der Satz, daß man von keiner vorgenommenen Theilung der Erscheinung sagen kann, sie sey die letzte,

*) Größe *(Quantum)* ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in einer Anschauung, welches zu einer Einheit verbunden ist. So sage ich 50 Fuß Höhe eines Gebäudes ist eine Größe, denn es sind darin 50 gleichartige Stücke (Fuß) die ich mir als verbunden vorstelle. Zur Größe gehören also gleichartige Theile, und eine Verbindung derselben in eine Einheit. Der Begriff der Größe besteht aus den Begriffen der Vielheit und Einheit.

Eine Größe heißt nun *extensiv*, wenn die Vorstellung der Theile erst die Vorstellung des Ganzen möglich macht. So ist z. B. eine Linie eine extensive Größe, denn ich kann sie mir nicht anders vorstellen, als daß ich sie ziehe, d. h., daß ich von einem Punkte an ihre Theile nach und nach erzeuge, und so die Vorstellung des Ganzen erhalte.

denn da jeder auch noch so kleine Theil eine Anschauung bleibt, so ist er immer eine extensive Gröſse, und läſst auch Theilung zu. Eben dies ist aber auch ein sicherer Beweis, daſs dieses Gesetz nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, denn bei aller Vollkommenheit der Instrumente kommen wir mit der physischen Theilung bald zu Ende, gestehen aber doch immerzu, daſs die Theilung an sich noch fortgesetzt werden könnte, wenn wir nur feinere Instrumente hätten.

Qualität oder Zeitinhalt.

Zweite Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen dem Zeitinhalte nach, damit sie Erkenntnisse werden?

Die Zeit wird erfüllt durch Empfindung, d. h. wenn ich die Zeit wahrnehmen soll, so muſs ich eine sinnliche Wahrnehmung (empirische Anschauung) haben, die mir durch Empfindung gegeben wird. Diese Empfindung selbst aber ist keine objektive Vorstellung, ich unterscheide sie als Grund der Wahrnehmung von der Wahrnehmung selbst; ihr kann auch nicht, wie der durch sie gegebenen Wahrnehmung die Form der letztern, die Zeit zukommen. Sie erfüllt daher nur einen Augenblick, hat keine extensive Gröſse. Da ihr aber als erfüllter Zeit doch die leere Zeit gegenüber

steht, und also sich von ihr bis zur leeren Zeit eine allmählige Abnahme, oder von der leeren Zeit bis zu ihr ein allmähliger Wachsthum vorstellen läſst, so hat sie eine *intensive* *) Gröſse. Soll dies nun Regel der Erkenntniſs werden, so müssen wir es auf die Erscheinungen übertragen. Der Empfindung correspondirt in der Erscheinung, das Reale, wodurch die Empfindung hervorgebracht wird, dadurch entspringt also das Gesetz:

In allen Erscheinungen hat das Reale (was ein Gegenstand der Empfindung ist) eine *intensive* Gröſse, d. h. einen Grad.

So gering daher auch der Grad irgend einer Realität in der Wahrnehmung seyn mag, so behaupten wir doch, daſs noch ein geringerer möglich ist. — Bei einem auch noch so schwachen Ton, gestehen wir noch einen geringern Grad zu, und wenn wir ihn auch dann nicht mehr hören würden, so hindert dies doch nicht, ihn als möglich vorauszusetzen. Ein deutlicher

*) Eine Gröſse heiſst *intensiv*, wenn sie nicht durch die Vorstellung ihrer Theile erst möglich wird, sondern wenn sie nur als Einheit wahrgenommen, die Vielheit in ihr also nur dadurch erkannt werden kann, daſs ein Zu- und Abnehmen bei ihr statt findet. Z. B. die grüne Farbe hat eine intensive Gröſse, sie wird als Einheit wahrgenommen und die Vielheit in ihr wird nur dadurch erkannt, daſs sie stärker oder schwächer werden kann, d. h. daſs sie einen Grad hat.

Beweis, daſs das Gesetz nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt.

Dritte Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen der Zeitordnung nach, damit diese Erkenntnisse werden?

Die Gesetze der Erkenntnisse sinnlicher Gegenstände, der Quantität und Qualität nach, betreffen nur die einzelnen Anschauungen an sich und bilden aus ihnen einen Gegenstand der Erscheinung (*objectum phaenomenon*), bei der Relation hingegen werden mehrere Anschauungen im Verhältniſs gegen einander betrachtet. Nun kommen alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen in der Zeit zufälligerweise zu einander; wenn daher Erkenntniſs der sinnlichen Gegenstände oder Erfahrung *)

*) Man braucht den Ausdruck Erfahrung in verschiedener Bedeutung. Einmal versteht man darunter sinnliche Wahrnehmungen, in so fern sie auf Empfindung beruhen. Man setzt also der Erfahrung in diesem Verstande, die Vorstellungen, die im Gemüth selbst gegründet sind, (die Vorstellungen *a priori*) entgegen. So sagt man z. B. Raum und Zeit haben ihren Ursprung nicht aus der Erfahrung d. h. sie werden uns nicht durch Empfindung gegeben. Nimmt man den Ausdruck Erfahrung in diesem Sinne, so kann man sie auch den Thieren nicht absprechen. Zweitens versteht man unter Erfahrung die Erkenntniſs sinnlicher Gegenstände. Zur Erkenntniſs aber gehört die Beziehung meiner Vorstellung auf einen Gegenstand, wodurch also meine Vorstellung für allgemeingültig (objektiv nicht blos für subjektivgültig) erklärt wird. Hier steht also Erfahrung als sinnli-

statt finden soll, so muſs diese Verbindung als objektiv betrachtet werden, d. h. sie muſs nicht zufällig, sondern nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen geschehen.

Wenn ich wahrnehme, daſs die Sonne scheint, und das ein Stein warm wird, so ist dies noch keine Erfahrung, die Verbindung zwischen beiden Wahrnehmungen ist bloſs zufällig, wie z. B. die beiden Wahrnehmungen, der Stock steht im Winkel, und es regnet blos zufällig verbunden sind; sage ich aber die Sonne ist die Ursach der Wärme des Steins, so ist Erfahrung vorhanden, denn beide sind nothwendig verbunden, d. h. wenn das Scheinen der Sonne gesetzt wird, so folgt nach einer nothwendigen Regel (Gesetz) das Warmwerden des Steins.

Das Gesetz für die sinnlichen Erkenntnisse der Zeitordnung (Relation) nach, heiſst: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

che Erkenntniſs der bloſsen sinnlichen Wahrnehmung entgegen. — Zur Erkenntniſs gehört wie gezeigt worden, Verstand; spricht man diesen nun den Thieren ab, so kann man ihnen auch keine Erfahrung in der zweiten Bedeutung zugestehen.

Besondere Gesetze der Zeitordnung nach.

Die Zeit ist die Form der Verknüpfung unserer Wahrnehmungen. Wir unterscheiden in derselben nun dreierlei: die Zeit selbst, das Aufeinanderfolgen, und das Zugleichseyn in derselben. Die Zeit selbst ist beharrlich, sie wechselt nicht, obgleich aller Wechsel und alles Zugleichseyn in ihr sich findet; denn gesetzt sie wechselte selbst, so würde eine neue Zeit vorausgesetzt werden müssen, in der der Wechsel sich fände. Es giebt also dreierlei Bestimmungen der Zeitordnung: die Beharrlichkeit, das Aufeinanderfolgen und das Zugleichseyn, und da das was von der Form der Anschauungen gilt, auch von den Anschauungen selbst gelten muſs, weil wir die Zeit nicht an sich, sondern nur an den Anschauungen wahrnehmen können, so werden wir auch diese obengenannten Merkmale der Zeit, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn den Anschauungen beilegen müssen. Damit aber das Verhältniſs der Wahrnehmungen und ihre Verknüpfung in der Zeit nach den drei Merkmalen, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, objektiv betrachtet werde, damit sie Erkenntniſs, und weil es hier Verknüpfung von Wahrnehmungen betrifft, Erfahrung werde; so müssen wir diese drei Merkmale durch eine nothwendige Regel den Erscheinungen, als Objek-

ten der Anschauung, beilegen; denn, wie oben gezeigt worden, ist Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Wir wollen also jetzt diese Gesetze wodurch die Verknüpfung der Wahrnehmungen nothwendig wird oder Erfahrung zu Stande kömmt, nach den drei Merkmalen, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, aufsuchen.

1. Beharrlichkeit.

Die Beharrlichkeit ist ein Merkmal an sich; ohne Beharrlichkeit würde gar kein Zugleichseyn, keine Folge, die wir doch wirklich unterscheiden, unterschieden werden können, sondern es würde alles Folge seyn. Die Zeit selbst als Subjekt wechselt nicht, obgleich aller Wechsel in ihr geschieht. Das Beharrliche aber, welches ein Merkmal der Zeit ist, müssen wir den Wahrnehmungen beilegen, denn die Zeit und ihre Merkmale können nicht an sich selbst, weil sie bloſs die Form der Wahrnehmungen ist, sondern nur an den Wahrnehmungen, woran sie sich findet, wahrgenommen werden; und damit dies Merkmal der Beharrlichkeit, nicht subjektiv, sondern objektiv vorgestellt werde, müssen wir es den Objekten der Anschauung, den Erscheinungen, beilegen. In allen Erscheinungen muſs also etwas Beharr-

liches sich finden, wodurch erst der Wechsel an denselben erkannt werden kann. Dieses Beharrliche nennen wir Substanz, man kann also diesen Satz auch so ausdrücken: In allen Erscheinungen beharret die Substanz. Das Beharrliche ist nun dasjenige, woran der Wechsel sich findet, es ist das Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, und das Wandelbare ist nichts als die Bestimmung seines Daseyns, so wie die Zeit selbst dasjenige ist, worin und wodurch der Wechsel wahrgenommen wird.

Alles, was wir an den Erscheinungen wahrnehmen, nehmen wir in der Zeit wahr, es ist also wechselnd, das Beharrliche kann von uns nicht wahrgenommen werden, wir erkennen folglich von den Erscheinungen nicht die Substanz, sondern blos die Accidenzen, aber wir sind demungeachtet genöthigt, den Erscheinungen Substanz beizulegen, weil ohne dies kein objektiver Wechsel und Zugleichseyn (keine Erkenntniſs von Wechsel und Zugleichseyn) möglich wäre. Da die Substanz beharrlich ist, im Daseyn also nicht wechselt, so kann ihr Quantum auch weder vermehrt noch vermindert werden, und die Veränderungen (Wechsel) die wir an den Erscheinungen wahrnehmen, betreffen nicht die Substanz derselben,

sondern nur die Art und Weise wie diese existirt, d. h. sie gehören zu den Bestimmungen derselben.

Bei ganz geringer Aufmerksamkeit sieht man schon ein, daſs der Satz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen seyn kann, weil wir das Beharrliche nicht wahrnehmen können. Aber, auf der andern Seite gebrauchen wir doch diesen Satz als Grundsatz der Erfahrung, und legen ihn der Physik, als Wissenschaft der Erklärung der Erscheinungen in der Natur, zum Grunde. Wenn der Chemiker das Quecksilber verkalkt, und das Gewicht desselben in dieſem Zustand gröſser als im regulinischen findet; darauf aber durchs Feuer den regulinischen Zustand wiederherstellt, das sich entbindende Sauerstoffgas sammelt und wägt, und zeigt, daſs das Gewicht desselben dem Ueberschusse gleich ist, den das verkalkte Quecksilber mehr wiegt als das regulinische, und daraus schlieſst, daſs der Grundstoff des Sauerstoffgas dasselbe ist, was den Quecksilberkalk hervorbrachte, so stützt er sich auf den von uns aufgestellten Satz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bei genauerer Untersuchung stöfst man doch noch auf eine Schwierigkeit. Um einem Begriff seine Realität zu sichern, mufs man ihn in der Anschauung darlegen, denn dadurch wissen wir allein, dafs ihm ein Gegenstand correspondirt. Nun zwingt uns freilich die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnifs den empirischen Wahrnehmungen ein Beharrliches als Substratum unterzulegen, allein da wir immer nur Prädikate der Dinge erkennen, so scheint es als wenn wir diesem Begriffe der Substanz nicht durch eine Anschauung seine Realität sichern könnten. Allein unter den Prädikaten der empirischen Anschauung im Raume findet sich ein Beharrliches, nämlich das der Undurchdringlichkeit, welches wir aller Materie (d. h. demjenigen was den Raum erfüllt) beilegen; doch ist die Erkenntnifs dieses Merkmals nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen, denn die kann kein allgemeines und nothwendiges Merkmal geben.

2. Folge.

Bei unsern Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, unterscheiden wir zweierlei: Folge und Zugleichseyn. Eigentlich sind alle unsere Wahrnehmungen successive (auf einander folgend), weil die Theile der Zeit, welche als Form allen unsern Wahrnehmungen zukömmt,

alle auf einander folgen. Es entsteht also zuvörderst die Frage, worauf gründet sich der Unterschied zwischen aufeinanderfolgenden und zugleichseienden Wahrnehmungen, da sie doch alle auf einander folgend von uns aufgefaſst (apprehendirt) werden? — Ich sehe ein Schiff den Strom hinabtreiben, hier folgt auf der Wahrnehmung des Schiffs oberhalb dem Laufe des Flusses, die Wahrnehmung desselben unterhalb dem Laufe des Flusses, und ich kann diese Ordnung nicht willkührlich umändern, und das Schiff erst unterhalb und dann oberhalb wahrnehmen. — Ich betrachte einen Baum und steige von der Wahrnehmung seines Gipfels bis zur Wahrnehmung seiner Wurzel herab, so daſs Gipfel, Stamm und Wurzel auf einander folgen, ich kann aber auch eben so gut diese Ordnung der Wahrnehmung umkehren und von der Wurzel bis zum Gipfel aufsteigen. Im ersten Fall, bei den Wahrnehmungen des Schiffs, ist die Ordnung bestimmt, im zweiten Fall, beim Baume, willkührlich. Die ersten Wahrnehmungen sind also aufeinander folgend, die zweiten zugleich. Dieses Aufeinanderfolgen und dieses Zugleichseyn der Wahrnehmungen muſs, wenn es Erkenntniſs werden soll, als in den Erscheinungen (in den Objekten der Anschauungen) gegründet, vorge-

stellt werden; dies ist nur möglich, in sofern beides einem Gesetze unterworfen ist, und diese Gesetze wollen wir jetzt aufstellen. Wir machen mit dem der Folge den Anfang.

Sollen Erscheinungen aufeinander folgen, so können dies nicht Substanzen, (denn diese sind beharrlich), sondern es müssen Accidenzen sein. Ich nehme wahr, daſs Erscheinungen auf einander folgen, heiſst also, ich nehme wahr, daſs ein Zustand der Dinge ist, der vorher nicht war. Soll nun dieses Folgen objektiv sein, welches zur Erkenntniſs (Erfahrung) nothwendig erforderlich ist, so muſs die Ordnung bestimmt und nicht willkührlich sein. Dies Folgen aber ist in der Zeit als Form unserer Wahrnehmungen gegründet, und die bestimmte Ordnung in der Zeit hängt davon ab, daſs der vorhergehende Augenblick den nächstfolgenden bestimmt, und nicht umgekehrt von dem nächstfolgenden bestimmt wird. Soll nun diese Folge objektiv werden, damit Erfahrung möglich werde, so muſs der vorhergehende Zustand der Erscheinung den nächstfolgenden bestimmen. Der Zustand der Erscheinung aber, der einen andern als nothwendig folgend bestimmt, wird die Ursach des letztern, so wie der letzte die Wirkung des erstern genannt. Hieraus ergiebt sich also das Gesetz:

Alle Veränderungen und Erscheinungen geschehen nach dem Gesetz der Ursach und Wirkung,

ohne welches das Folgen der Wahrnehmungen nicht objektiv wird, d. h. keine Erfahrung davon möglich ist.

Hierbei ist nun nur noch zu bemerken, dafs man darthun mufs, dafs einer jeden Veränderung der Erscheinung ein anderer Zustand vorausgehen mufs; dies ist aber leicht zu zeigen, denn, Veränderung ist das Entstehen eines Zustandes, der vorher nicht war, da die Zeit nun unendlich ist, so geht der Wahrnehmung dieses entstandenen Zustandes eine Zeit vorher. Soll ich wahrnehmen, dafs der Zustand entstanden ist, so mufs ich die Zeit wo er nicht war, mit der wo er ist vergleichen. Die leere Zeit aber ist kein Gegenstand möglicher Wahrnehmung, also mufs sie erfüllt sein, es geht also jedem entstandenen Zustand ein anderer von ihm verschiedener Zustand vorher; und diese beide müssen nun, wenn die Folge derselben objektiv sein soll, durch das oben genannte Gesetz verknüpft werden.

3. Zugleichseyn.

Dinge, die zugleich sind, existiren in einer und derselben Zeit. Da die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden kann, so entsteht

die Frage: woran erkennt man, daſs Dinge zugleich sind? Ihre Wahrnehmungen müssen jederzeit auf einanderfolgen, und wenn man die eine Wahrnehmung hat, kann man die andere nicht haben; allein wenn man die Ordnung der Wahrnehmungen willkührlich ändern kann, so müssen die Dinge zugleich sein; denn ausser dem Zugleichsein (zu einer Zeit sein) giebt es nur noch das Aufeinanderfolgen (zu verschiedenen Zeiten sein), folgen aber die Dinge aufeinander, so kann man die Ordnung der Wahrnehmungen nicht willkührlich ändern, denn die vorhergehende (vergangene) Zeit kann man nicht zur folgenden machen, weil die vergangene Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung mehr ist. Das Zugleichsein kann aber nur bei Gegenständen des äuſsern Sinnes sich finden, denn die Wahrnehmungen des innern Sinnes, die bloſs in der Form der Zeit sind, können kein Zugleichsein des Mannigfaltigen enthalten, weil die Theile der Zeit nicht nebeneinander, sondern nur aufeinander folgend sind.

Soll aber das Zugleichsein der Wahrnehmungen im Raume Erfahrungserkenntniſs werden, so muſs in den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmungen (den Erscheinungen) dies Zugleichsein gegründet sein. Ein Gegenstand bestimmt die Folge des andern, wenn er

die Ursache desselben ist (siehe das vorhergehende Gesetz der Causalität); da nun beim Zugleichsein, die Gegenstände sich wechselseitig ihre Folge bestimmen, so muſs die eine Erscheinung als Ursache von der andern, und umgekehrt wiederum als Wirkung derselben betrachtet werden; d. h. sie müssen in Wechselwirkung, in Gemeinschaft stehen. Das was in jedem Gegenstande Wirkung ist, kann nicht die Substanz selbst sein, denn die entsteht und vergeht nicht, (sie ist beharrlich), sondern es kann bloſs eine Bestimmung derselben, Accidenz, sein. Die Ursachen dieser wechselseitigen Wirkungen sind offenbar in den Substanzen selbst gegründet, denn sie sind Prädikate, die sich auf die Substanz als Subjekt beziehen. Damit daher das Zugleichsein der Wahrnehmungen objektivgültig, d. h. Erkenntniſs werde, muſs folgendes Gesetz gelten: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, stehen in durchgängiger Wechselwirkung.

Anmerkung zu den Gesetzen der Relation oder der Zeitordnung nach.

Alle diese drei genannten Gesetze der Substantialität, Causalität und der Wechselwirkung, (Commercium) sind die nothwendigen

Bedingungen einer Erfahrung überhaupt, und bestimmen das Dasein der Dinge in so fern wir Erkenntnisse von ihnen haben sollen. Versteht man nun unter Natur den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach, nach Gesetzen (nothwendigen Regeln), so sieht man leicht ein, dafs diese drei oben aufgestellten Gesetze Naturgesetze sind, weil sie den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach bestimmen. Sie sind aber die obersten Gesetze, weil ohne sie gar keine Erfahrung überhaupt möglich ist; alle die andern besondern Naturgesetze, die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiren, dafs z. B. elastische Körper unter demselben Winkel abprallen, unter dem sie auffallen, setzen die Möglichkeit einer Erfahrung schon voraus. —

Beträfen unsere Erfahrungserkenntnisse die Dinge an sich, so wäre nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Verstand vor aller Erfahrung die Gesetze des Daseins dieser Dinge an sich, die doch von ihm ganz unabhängig sind, bestimmen könnte; allein nach unserer Theorie ist diese Schwierigkeit leicht gehoben, da wir die Dinge nur erkennen, wie wir sie in den Formen des Verstandes denken; es wird sich also allerdings über die Wahrnehmungen selbst *a priori* etwas festsetzen lassen, weil sie Merk-

male

male (die Formen des Denkens und Anschauens) an sich tragen müssen, die im Gemüth selbst gegründet sind.

Modalität oder Zeitinbegrif.

Vierte Frage: *Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen dem Zeitinbegrif nach, damit sie Erkenntnisse werden?*

Wenn wir Gesetze für die Modalität eines Gegenstandes angeben wollen, so betrift dies keine Bestimmung, die wir ihm selbst beilegen, sondern blos die Bestimmung des Verhältnisses desselben zum Erkenntnißvermögen. Es wird keine Bestimmung des Gegenstandes selbst verändert, wenn wir ihn uns als möglich oder als wirklich oder als nothwendig vorstellen, sondern er bekömmt in jedem einzelnen Falle blos ein anderes Verhältniß zum Erkenntnißvermögen. Denn gesetzt z. B. eine mögliche Rose hätte andere Bestimmungen als eine wirkliche, so würde, wenn ich erst die Rose als möglich gesetzt hätte, und sie nun als wirklich setzte, nicht die vorige mögliche, sondern eine andere Rose wirklich seyn. Wenn die Vorstellung des Gegenstandes schon ganz vollständig ist, kann ich noch fragen, ob der Gegenstand möglich, oder wirklich, oder nothwendig ist; und wenn dies bestimmt wird, so erhält dadurch die Vorstellung des Gegenstan-

des kein Merkmal mehr, sondern es wird blos dadurch ausgemacht, durch welches von unsern Erkenntnifsvermögen die Vorstellung gegeben wird, ob sie blos gedacht, oder auch angeschaut wird. — Wir werden also hier keine Bestimmungen der Wahrnehmungen durch die Merkmale der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erhalten, sondern nur diese Verhältnifsmerkmale selbst für die Erfahrung näher bestimmen. —

Möglichkeit.

Ein Gegenstand der Erfahrung ist möglich, wenn man ihm ein Seyn zu irgend einer Zeit, also in einem unbestimmten Zeittheile anweist.

Man mufs logische und reale Möglichkeit wohl unterscheiden. Die Erstere, die man auch Denkbarkeit nennen könnte, wird einer Vorstellung beigelegt, in sofern sie mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmt, denselben nicht widerspricht. Reale Möglichkeit ist Übereinstimmung mit den Gesetzen des Seyns. So ist z. B. ein Viereck, mit vier gleichen Seiten ein logisch möglicher Begrif, denn die Merkmale Viereck und vier gleiche Seiten lassen sich zusammen in eine Einheit des Begrifs verbinden. Ein viereckiger Zirkel ist logisch unmöglich, denn die Merkmale viereckig und

Zirkel lassen sich nicht in ein Bewufstseyn vereinigen, weil das eine eine Negation des andern enthält. —

Da nun zu einer jeden Erkenntnifs ein Begrif gehört, wie wir dies oben gezeigt haben, so kann für uns kein Gegenstand real möglich seyn, der logisch unmöglich d. h. der nicht denkbar ist, die logische Möglichkeit ist also für uns die nothwendige Bedingung der realen; denn bei der Frage nach der realen Möglichkeit soll bestimmt werden, ob unsere Vorstellung auch einen correspondirenden Gegenstand habe, ist nun die Vorstellung an sich selbst nicht möglich, so sieht man leicht ein, dafs die ganze Frage über die reale Möglichkeit wegfällt. Aber die Denkbarkeit (logische Möglichkeit) reicht allein noch nicht hin, um die reale Möglichkeit zu sichern, denn wenn gleich der Begrif eines Gegenstandes möglich ist, so ist er selbst deshalb noch nicht möglich; die Gesetze des Denkens erschöpfen nicht auch zugleich die Gesetze des Seyns. — Die Gesetze des Seyns sind aber von doppelter Art, entweder betreffen sie die Dinge an sich, oder die Erscheinungen, die wir von ihnen haben. — Die reale Möglichkeit zerfällt ferner in zwei Theile, in die innere und äufsere. Zur innern Möglichkeit gehört, dafs die Eigenschaf-

ten, die dem Gegenstande beigelegt werden, wirklich zusammen existiren können (das bloſse zusammengedacht werden können, ist nicht hinreichend); zur äuſsern Möglichkeit hingegen, daſs die Existenz des Gegenstandes nicht der Existenz der wirklich vorhandenen Dinge widerstreite. Da die Dinge an sich und also auch die Gesetze ihres Seyns uns völlig unbekannt sind, so können wir auch nichts über die reale Möglichkeit derselben, weder über die innere, noch über die äuſsere bestimmen. Der Begrif des allerrealsten Wesens (des Wesens, das alle Realitäten in sich vereinigt) ist zwar logisch möglich, gedenkbar, ob es aber real möglich sey, wissen wir nicht, denn wir können weder ausmachen, ob alle Realitäten nebeneinander bestehen können und die eine die andere nicht ausschlieſst, noch können wir erkennen, ob unter den Dingen an sich, sich nicht eins finden sollte, dessen Existenz die Existenz des allerrealsten Wesens unmöglich macht. Wir können daher, wenn wir von realer Möglichkeit sprechen wollen, nur von der Möglichkeit eines Gegenstandes der Sinnenwelt als Erscheinung reden. Daſs bei der realen Möglichkeit einer Erscheinung die logische Möglichkeit (Denkbarkeit) nothwendig vorausgesetzt werden muſs, ist schon oben erinnert

worden. Bei der realen Möglichkeit der Erscheinungen sind also noch zwei Fragen zu beantworten übrig: Ist die Erscheinung real innerlich und äuſserlich möglich? d. h. können die Merkmale, die ihr beigelegt werden, wirklich in einem Gegenstande vereinigt existiren? und sodann: schlieſst die Reihe der existirenden Erscheinungen die gedachte Erscheinung nicht aus? Beide Stücke sind zur realen Möglichkeit nothwendig erforderlich und keins derselben kann aufgegeben werden. Nun sieht man aber auch leicht ein, wie schwer die Untersuchung über reale Möglichkeit ist, vorzüglich was die zweite Frage nach der äuſsern Möglichkeit betrift, weil zu ihrer Beantwortung erfordert wird, daſs man alle existirenden Gegenstände der Erscheinungen kenne, welches wegen der unendlichen Anzahl derselben unmöglich ist. Es bleiben uns daher nur zwei Kennzeichen der realen Möglichkeit als Erscheinung übrig:

1. Wenn der Gegenstand wirklich ist, d. h. wenn er uns durch eine wirkliche Anschauung gegeben wird, denn sodann wissen wir, daſs die ihm beigelegten Eigenschaften in einem Gegenstande beisammen existiren können und auch daſs das Daseyn derselben nicht

den andern vorhandenen Erscheinungen widerspricht.

2. Wenn seine Vorstellung zu den nothwendigen Bedingungen unserer Erfahrung überhaupt gehört, z. B. die Vorstellungen Raum, Zeit, Ursach u. s. w.; denn da beruht auf der realen Möglichkeit der Vorstellung die Möglichkeit der Erfahrung selbst.

Realunmöglich ist also eine Vorstellung eines Gegenstandes der Sinnenwelt.

1. wenn sie einer wirklichen Erfahrung widerspricht, Cajus kann kein Neger seyn, weil er kupferfarben ist.

2. wenn sie den Bedingungen der Erfahrung überhaupt widerstreitet; z. B. ein Thier, was nicht im Raume ist, eine Veränderung ohne Ursach in der Sinnenwelt u. s. w.

Übrigens werden meine Leser leicht einsehen, daſs ein Gegenstand als Gegenstand der Erfahrung unmöglich seyn kann, der doch als Ding an sich real möglich ist; aber darüber läſst sich nichts sagen, weil wir die Dinge an sich nicht kennen. Kann ein Gegenstand nur als Erscheinung gedacht werden, z. B. ein Dreieck, so wird er, wenn er als Erscheinung real unmöglich ist, auch überhaupt real unmöglich seyn; z. B. ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln.

Was die Wirklichkeit eines Gegenstandes betrift, so können wir nur ein Kennzeichen derselben für Gegenstände der Erfahrung angeben; denn ob wir gleich das Daseyn der Dinge an sich als innerer objektiver Gründe der Erscheinungen nach Verstandesgesetzen zugestehen müssen, so können wir doch von diesen Dingen nichts positives aussagen, wir wissen wohl dafs etwas existirt, aber nicht was existirt. Ein Gegenstand der Erfahrung ist wirklich:

1. wenn wir von ihm eine empirische d. h. eine solche Anschauung haben, die auf Empfindung gegründet ist. So weifs ich, dafs der Mond existirt, weil ich vermittelst meines Auges Empfindung von ihm erhalte, die der Grund einer Wahrnehmung desselben wird.
2. wenn er mit einer empirischen Anschauung nach einem nothwendigen Gesetze der Erfahrung zusammenhängt.

Das Daseyn der Gegenstände der Erfahrung wird also durch Empfindung erkannt, Empfindung ist das was die Zeit erfüllt, Wirklichkeit ist also das Seyn zu einer bestimmten Zeit.

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes schliefst die Wirklichkeit (Existenz) in sich. Da wir aber die Existenz bestimmter Gegen-

stände überhaupt nicht erkennen können, sondern dies blos im Felde der Erscheinungen angeht, so werden wir auch nur von der Nothwendigkeit der Erfahrungsgegenstände etwas festsetzen können. Nun ist aber die Existenz eines Gegenstandes der Erfahrung nicht schlechthin a priori, sondern nur durch sinnliche Wahrnehmung zu erkennen. Die sinnliche Wahrnehmung ist also für uns die Bedingung der Existenz eines Gegenstandes. Es kann aber die sinnliche Wahrnehmung zwar die Existenz aber nicht die nothwendige Existenz darthun; alles was nothwendig seyn soll, mufs sich a priori nach einer Regel erkennen lassen. Hieraus ergiebt sich nun folgendes:

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung ist nicht unbedingt, sondern bedingt, sie hängt von der Erkenntnifs eines Gegenstandes der Erfahrung, d. h. von einer sinnlichen Wahrnehmung ab.

Die Existenz des Gegenstandes der Erfahrung, welche ich als nothwendig erkennen soll, mufs mir nicht durch die sinnliche Wahrnehmung allein gegeben werden, denn diese giebt keine Nothwendigkeit, sondern ich mufs das Daseyn derselben durch eine Regel erkennen, wodurch sie mit einer andern sinnlichen Wahrnehmung als nothwendig verbunden wird. Zur

Erkenntniſs der Nothwendigkeit, eines Gegenstandes der Erfahrung wird also erfordert, daſs wir eine sinnliche Wahrnehmung haben, mit der wir nach einer Regel die nothwendige Existenz dieses Gegenstandes verbinden. Die erste sinnliche Wahrnehmung ist alsdann die Bedingung der Existenz des Gegenstandes. Nun ist das Gesetz der Causalität das einzige was uns mit der Ursach eine bestimmte Erscheinung als Wirkung verbinden läſst. Daher werden wir einem Gegenstande der Erfahrung nur in so fern eine nothwendige Existenz beilegen können, als wir eine sinnliche Wahrnehmung von einem Gegenstande haben, auf den er als Wirkung nothwendig folgen muſs. Sobald wir das Abschieſsen einer Kanone sehen, wissen wir, daſs ein Knall gehört werden muſs.

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung wird also durch die Vernunft, erkannt, indem diese durch die Unterordnung einer empirischen Anschauung unter das Gesetz der Causalität, die nothwendige Existenz dieses Gegenstandes schlieſst. —

Da, wie aus dem Obigen genugsam erhellt, die Nothwendigkeit eines Erfahrungsgegenstandes nur bedingt ist, so ergiebt sich, daſs das Schema der Categorie Nothwendigkeit (Seyn zu aller Zeit), nicht das Seyn durch die ganze unend-

liche Zeit (Beharrlichkeit) andeuten soll, sondern daſs man dadurch blos sagen will, wenn man eine Erscheinung setzt, so muſs man die andere als darauf folgend setzen, und diese Verbindung findet zu aller Zeit (jederzeit) statt.

Die von uns im Vorhergehenden aufgestellten Gesetze der Erfahrung, sind Grundgesetze, sie können also nicht bewiesen, d. h. sie können nicht aus andern objektiven Sätzen abgeleitet werden, denn sonst würden sie nicht die obersten und höchsten Gesetze seyn. — Doch muſs ihre Rechtmäſsigkeit dargethan werden, und dies geschieht dadurch, daſs wir zeigen, nur in so fern sie Gültigkeit haben, ist Erfahrung überhaupt möglich. Die Möglichkeit der Erfahrung aber gründet sich auf die Identität des Selbstbewuſstseyns Ich, welche nur dadurch möglich ist, daſs der Verstand das Mannigfaltige der empirischen Anschauungen nach seinen Gesetzen zur Einheit der Erkenntniſs verbindet. Diese Gesetze des Verstandes sind Naturgesetze, denn durch sie werden die sinnlichen Wahrnehmungen erst zur Natur verbunden; aber ob sie gleich im Gebiete der Erfahrung unwidersprechlich gelten, so haben sie doch über dieselbe hinaus keine Gültigkeit, weil für uns kein anderes objekti-

ves Mannigfaltiges vorhanden ist, das durch sie zur Einheit der Erkenntniſs verbunden werden kann.

Resultat unserer Untersuchung über unsere Erfahrungserkenntnisse.

Wir erkennen die Gegenstände der Erfahrung nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von uns angeschaut, und unter den Bedingungen unseres Verstandes (den Categorien) von uns gedacht werden. So können wir freilich Gesetze fest stellen, denen die Gegenstände der Erfahrung unterworfen seyn müssen, und die auf der Art und Weise wie wir denken und anschauen, gegründet sind; aber der Gebrauch dieser allgemeinen Sätze muſs auch blos auf Gegenstände der Erfahrung (auf Erscheinungen im Raum und in der Zeit) eingeschränkt werden.

Über Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände.

Alle Erkenntniſs der Gegenstände der Erfahrung beruhet auf Wahrnehmungen durch unsere Sinnlichkeit; wir können die Gegenstände derselben **sinnliche Gegenstände** nennen. Ihnen entgegengesetzt sind die **aussersinnlichen** oder **übersinnlichen Gegenstände**, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, wohin z. B. die Gottheit gehört. Die Frage, was kann ich von Gegenständen der Erfahrung wissen, ist im Vorhergehenden beantwortet worden, es bleibt also blos noch übrig, zu bestimmen, was man von übersinnlichen Gegenständen wissen könne, um den ersten Haupttheil unserer Untersuchungen, was kann ich überhaupt wissen? vollständig abgehandelt zu haben.

Die Frage, in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung für mich erkennbar? ist freilich für den Philosophen sehr interessant, allein sie führt doch bei weitem das allgemeine Interesse nicht bei sich, was mit der Frage von der Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verbunden ist. Die Vorstellungen von der Gottheit,

die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Streitigkeiten über Freiheit des Willens, haben ein Interesse für jedermann, und jeder nur etwas gebildete Mensch hegt über diese übersinnlichen Gegenstände seine Meinung, wenn er an Beantwortung der Frage: in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung erkennbar? vielleicht nicht einmal denkt. Selbst bei den rohesten Nationen finden wir Meinungen über Gottheit, Leben nach dem Tode, praktische Vorschriften zur Bestimmung des Willens. Ia ich würde mit meinen Lesern die Beantwortung der ersten Frage gar nicht so streng gesucht haben, wenn ich mir nicht dabei zugleich eine Menge Stoff zur Beantwortung der letztern verschaft hätte. Sollen wir Erkenntnifs von übersinnlichen Gegenständen erlangen können, so mufs eins unserer Erkenntnifsvermögen uns dieselbe verschaffen. Wir wollen also unsere Erkenntnifsvermögen betrachten, um zu sehen, welches uns diesen Dienst leistet.

Was den Sinn, so wohl den äufsern als den innern betrift, so sehen wir leicht ein, dafs er uns keine Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände verschaffen kann, denn grade alles das, was er liefert, gehört nothwendig zu den Wahrnehmungen der Erfahrung. Die reproduktive Einbildungskraft bringt blos die

durch den Sinn gehabten Wahrnehmungen ins Bewuſstseyn zurück, und geht also auch nicht über die Sinnenwelt hinaus. Die produktive Einbildungskraft kann freilich Vorstellungen zusammen setzen, die in keiner Erfahrung angetroffen werden, allein sie hilft uns auch nicht zur Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände, denn einmal ist sie an die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit gebunden, ferner muſs sie den Stoff zu ihren Zusammensetzungen aus den Wahrnehmungen des Sinns entlehnen, und endlich, wenn die Vorstellung, die sie liefert, keinen Gegenstand in der Erfahrung aufzuweisen hat, auf den sie sich zur Erkenntniſs bezieht, so ist überall für sie kein Gegenstand anzutreffen, und also durch sie keine Erkenntniſs möglich.

Wir sehen daher wohl, daſs wir uns nicht an das Vermögen unserer Anschauungen (an die Sinnlichkeit) halten müssen, wenn wir nach Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände fragen, es muſs folglich, wenn eine solche Erkenntniſs überhaupt statt finden soll, uns dieselbe durch unsern Verstand gegeben werden.

Der Verstand kann nun auf eine doppelte Art Vorstellungen geben, entweder er bildet sie aus den Wahrnehmungen der Sinne, oder er bringt sie aus sich selbst hervor. Die erstere

Art gehört wie man leicht einsieht hier nicht her, und es bleibt also blos die Frage übrig, dienen die Begriffe und Sätze, die im Verstande selbst (in der Art und Weise wie er seine Funktionen verrichtet) ihren Ursprung haben, nicht zur Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände? Diese im Verstande gegründeten Vorstellungen und Sätze haben wir im Vorhergehenden dargelegt, es sind die Categorien und die auf sie beruhenden Gesetze, die Reflexionsbegriffe und die Ideen; lafst uns jetzt sehen, welche von diesen Vorstellungen uns Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände verschaft.

Raum und Zeit sind Vorstellungen, die in der Art und Weise, wie wir anschauen, gegründet sind, aber eben deshalb erstreckt sich das Gebiet ihrer Anwendbarkeit auch blos auf Gegenstände der Sinnenwelt, und sie sind auf übersinnliche Gegenstände gar nicht anwendbar. Das Gebiet der Categorien hat freilich weitere Gränzen, denn in so fern Mannigfaltiges von unserm Verstande zur Einheit eines Gegenstandes verbunden werden soll, in so fern leiden sie ihre Anwendung; sie würden, wenn wir auch eine andere Art der Anschauung besäfsen, eben so gut zur Erkenntnifs eines Gegenstandes angewandt werden können, als sie jetzt auf die im Raum und Zeit wahr-

genommenen Gegenstände angewandt werden, weil sie blos Mannigfaltiges der Anschauung fordern, das durch sie verbunden werden kann, die besondere Beschaffenheit des Mannigfaltigen aber für sie gleichgültig ist; allein da sie nichts anders sind als Merkmale die einem Gegenstande beigelegt werden müssen, in so fern das Mannigfaltige der Vorstellung desselben zu einer nothwendigen (objektiven) Einheit verknüpft und dadurch zur Erkenntniſs erhoben wird, so fällt in die Augen, daſs sie nur Bedeutung erhalten, in so fern uns durch ein Objekt Mannigfaltiges gegeben wird, das der Verstand durch sie zur objektiven Einheit verbindet. Nun aber liefert der Verstand selbst ein solches Mannigfaltige der Vorstellung eines Gegenstandes nicht, er schaut keine Gegenstände an, sondern er hat blos das Geschäft, das gegebene Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, und ob gleich also die Categorien zur Verbindung eines jeden Mannigfaltigen gebraucht werden können, so haben sie doch blos für Gegenstände der Sinne Bedeutung, weil der Weg der Wahrnehmung durch den Sinn, der für uns einzige mögliche Weg ist, Mannigfaltiges der Vorstellung eines Gegenstandes zu bekommen. So wie Raum und Zeit Formen der sinnlichen Wahrnehmungen sind, so sind die Categorien

Formen

Formen der gedachten Gegenstände. Ohne empirische Anschauung, die auf Empfindung beruht, können Raum und Zeit nicht wahrgenommen werden, denn das was in der Anschauung auf Empfindung beruht, ist die Materie, an welcher die Form Raum und Zeit wahrgenommen wird; eben so kann ich die Formen des Verstandes nur dadurch erkennen, daſs der Verstand gegebenes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewuſstseins verknüpft, das gegebene zu verknüpfende Mannigfaltige ist die Materie. Ich kann freilich von der empirischen Anschauung das was darin durch die Empfindung gegeben wird (die Materie) absondern, und so bleibt mir die reine Form, Raum und Zeit übrig, allein dies ist alsdann auch nicht die Wahrnehmung eines Gegenstandes; so kann ich nun auch bei einem gedachten Gegenstande von der Materie des Denkens abstrahiren, und so erhalte ich die reinen Denkformen, die als Merkmale erkannter Gegenstände, Categorien genannt werden, allein dann sind sie auch bloſse Formen und geben keine Erkenntniſs. Ich kann ferner, wenn ich auch einen übersinnlichen Gegenstand denken will, ihn nur nach den Formen des Verstandes denken und muſs ihm also die Categorien als Merkmale beilegen, aber dadurch wird der Gegenstand

nur gedacht, nicht erkannt; zum Erkennen gehört nämlich aufser dem Begrif des Gegenstandes, noch die Anschauung desselben, wodurch mein Begrif erst Innhalt bekömmt, weil er dadurch auf einen Gegenstand bezogen wird. Meine Leser werden dies um so leichter einsehen, wenn sie bedenken, dafs unendlich viel Dinge gedacht werden können, denen in der Wirklichkeit kein Gegenstand correspondirt, und dafs wir nur dann erst wissen, ein Begrif sei nicht leer, habe einen Gegenstand, wenn wir eine Anschauung haben, auf die der Begrif pafst.

Ein Beispiel wird es noch deutlicher machen, dafs wir zwar übersinnliche Gegenstände durch die Categorien denken, aber aus Mangel von Anschauung nicht erkennen können. Wir sagen, die Gottheit sei der Urheber der Welt. Wir denken ihn also unter der Categorie der Ursach. Weil aber die Gottheit als übersinnliches Wesen von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung ausgeschlossen werden mufs, so darf man auch die Vorstellung der Zeit auf sie nicht anwenden, und wir können sie also, ob sie gleich Ursach der Welt ist, nicht der Zeit nach eher als die Welt denken. Wer sieht hier nicht den Unterschied zwischen Erkennen und blofses Denken?

Was nun die aus den Categorien hergeleiteten Sätze betrift, so haben sie nur einen Erfahrungsgebrauch, denn der ganze Grund ihrer Gültigkeit beruht auf der Möglichkeit sinnliche Wahrnehmungen zur Erfahrung zu erheben, die durch sie nur entstehen kann; daher ist auch in allen diesen Sätzen die Form der sinnlichen Anschauung enthalten.

Die Reflexionsbegriffe dienen nur zum Vergleichen gegebener Vorstellungen, um aus ihnen Urtheile zu Stande zu bringen, sie liefern also keine Erkenntnifs der Gegenstände, sondern setzen die zu vergleichenden Vorstellungen der Gegenstände schon voraus. Wenn uns also nicht auf einem andern Wege Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen gegeben werden, so können die Reflexionsbegriffe uns keine von ihnen verschaffen.

Es bleiben uns daher blos noch die Ideen übrig und wir sehen ein, dafs wenn wir durch sie nicht zur gewünschten Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände gelangen, wir die Hofnung dazu aufgeben müfsen. Aber hier scheint es beim ersten Anblick, dafs wir unsern Wunsch erreichen werden. Die Ideen gehen über die Erfahrung hinaus, und wenn ihnen ein Gegenstand correspondiren soll, so kann es kein Gegenstand der Sinnenwelt sein. Nun aber läfst

sich nicht absehen, was für ein Gebrauch von diesen Ideen zu machen sei, wenn die Vernunft sie nicht zur Erkenntniſs von Gegenständen gebraucht, folglich läſst sich mit ziemlicher Zuversicht erwarten, daſs wir durch sie die Erfüllung unserer Wünsche finden werden; und daher haben auch die Philosophen zu allen Zeiten zu ihnen ihre Zuflucht genommen, wenn sie Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen geben wollten. Wir wollen also jetzt diese Untersuchung anstellen.

Meine Leser erinnern sich aus dem Vorhergehenden, daſs alle Ideen der Vernunft als Erkenntniſsvermögen, sich am Ende auf die Idee des Unbedingten zurückführen lassen, die allen daraus abgeleiteten Ideen zum Grunde liegen muſs.

Aus den drei Arten der Vernunftschlüsse ergeben sich wie oben S. 89 u. f. gezeigt, folgende drei Ideen: die des unbedingten Subjekts, die des unbedingten Grundes und die des unbedingten Ganzen. Wir müssen also jetzt jede dieser Ideen besonders betrachten, um zu sehen, ob sie uns zur Erkenntniſs eines übersinnlichen Gegenstandes verhelfen kann.

Von der Idee des unbedingten Subjekts.

Unter unbedingtes Subjekt verstehen wir ein solches Subjekt, was nicht wieder als Prädikat eines andern gedacht werden kann. Da aber dadurch allein, dafs ein Begrif in unserm Erkenntnifsvermögen seinen Grund hat, derselbe noch keine Erkenntnifs ist, weil man nicht weifs, ob ein Gegenstand vorhanden ist, auf den er sich beziehen kann, so mufs man zeigen, dafs ihm ein Gegenstand correspondire; uns werden aber nur durch Anschauungen Gegenstände gegeben, also mufs man suchen ob keine Anschauung sich findet, auf die eine solche Idee bezogen werden kann. Dies werden wir daher auch mit der Idee des unbedingten Subjekts thun müssen.

Bei allen Anschauungen des äufsern Sinnes denken wir uns freilich Substanzen, an denen alle Accidenzen, welche wir von den Gegenständen aussagen, sich finden, die, wie Locke sich ausdrückt, Träger der Accidenzen sind, und nicht wieder als Accidenzen betrachtet werden können; allein eine solche Substanz kann uns in der Erfahrung nicht gegeben werden, denn alles was wir von ihr aussagen, sind immer Merkmale, die ein Subjekt voraussetzen, auf welches wir sie beziehen müssen, selbst wenn uns dieses Subjekt unbekannt sein sollte,

wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit der Fall ist. Man kann also die äuſsern Anschauungen nicht brauchen, um die Ideen des unbedingten Subjekts zur Erkenntniſs zu erheben; allein bei den Anschauungen des innern Sinnes glaubt man dies zu erreichen. Alle Erscheinungen des innern Sinnes (alle unsere Zustände) beziehen sich am Ende auf unser Selbstbewuſstsein, auf die Vorstellung Ich, die als das beständige Subjekt aller innern Prädikate von mir gedacht werden muſs, und selbst nicht wieder als Prädikat gebraucht werden kann; ich sage, ich bin im Zustande des Nachdenkens, des Schmerzes, der Angst, der Betrübniſs u. s. w., aber ich kann kein Subjekt auffinden, dem ich das Ich als Merkmal beilegen könnte. Es scheint also, als fände die Idee des unbedingten Subjekts an dem Gemüth, das da denkt, an unsrer Seele, den Gegenstand, der sie zur Erkenntniſs erhebt. Die rationale Seelenlehre *) also könnte uns Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verschaffen, und wenn dies so wäre, so fänden wir vielleicht den Be-

*) Eine Wissenschaft heiſst rational, in so fern sie nicht auf Erfahrung beruht, sondern aus dem Erkenntniſsvermögen selbst geschöpft ist; ihr steht die empirische oder historische Wissenschaft, die aus Erfahrungserkenntniſs geschöpft ist, entgegen. So zerfällt also auch die Psychologie (Seelenlehre) in die rationale und empirische.

weis für einen sehr wichtigen Satz, für die Unsterblichkeit der Seele. Wenn wir hier von Erkenntnifs der Seele als eines übersinnlichen Gegenstandes reden, so verstehen wir darunter nicht diejenigen Vorstellungen, die uns von den Zuständen unsers Gemüths durch unsern innern Sinn gegeben werden, denn diese gehören zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und sind an die Form der Zeit gebunden, sondern wir betrachten alsdann die Seele als Ding an sich, nicht wie sie unserm Sinn erscheint. Für diese *rationale* Seelenlehre, wie man sie nennt, um sie von der Erfahrungsseelenlehre zu unterscheiden, haben wir nun keine andere Erkenntnifsquelle als das reine Selbstbewufstsein, das wir mit Ich bezeichnen. Wir unterscheiden nämlich unser Selbstbewufstsein von dem Bewufstsein unseres Zustandes, das letztere ist Erfahrung, gehört zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und wird durch unsern innern Sinn gegeben; jenes erstere hingegen wird bei allen unsern Vorstellungen vorausgesetzt, ist also nicht aus Erfahrung entsprungen, weil es dieselbe erst möglich macht. Das soll nicht heifsen, das Selbstbewufstsein, das wir mit Ich bezeichnen, gehe auch der Zeit nach vor aller Erfahrung vorher, was wohl niemand behaupten wird, sondern es gehe der

Möglichkeit nach vor derselben her. Bei einer jeden Vorstellung die Erkenntniſs werden, d. h. auf ein Objekt bezogen werden soll, muſs ich mich der ich die Vorstellung habe, (Subjekt der Vorstellung) von dem vorgestellten Gegenstande im Bewuſstsein unterscheiden; eine Vorstellung, bei der ich mich nicht meiner, als desjenigen, der die Vorstellung hat, bewuſst werden könnte, würde nicht meine Vorstellung sein; also setzt jede Erkenntniſs, der Möglichkeit nach, Selbstbewuſstsein voraus, obgleich der Zeit nach, das Selbstbewuſstsein mit dem Bewuſstsein der Vorstellung gegeben wird. Es hat hiermit eine ähnliche Bewandniſs, wie mit der Vorstellung des Raums, diese wird freilich der Zeit nach mit den äuſsern Wahrnehmungen zugleich gegeben und niemand wird behaupten, daſs jemand erst die reine Vorstellung des Raums und nachher die empirische Wahrnehmung eines Gegenstandes in demselben habe; aber der Möglichkeit nach geht der Raum vor der empirischen Wahrnehmung vorher, denn er ist im äuſsern Anschauungsvermögen selbst gegründet, welches Vermögen vorausgesetzt werden muſs, wenn man äuſsere Anschauungen überhaupt haben will.

Dies reine Selbstbewuſstsein ist also die einzige Quelle, woraus die rationale Seelen-

lehre ihre Erkenntniſs schöpfen soll, die Vorstellung Ich ist die einzige Grundlage ihres ganzen Systems. Wie äuſserst kärglich diese Quelle sein muſs, läſst sich schon zum voraus vermuthen; wir wollen jetzt sehen, was die Metaphysiker aus ihr geschöpft haben.

In der rationalen Seelenlehre sollen von der Seele als Ding an sich Merkmale ausgesagt werden, es können der Seele also keine Prädikate der Erfahrung beigelegt werden; nun haben wir aber auſser den Prädikaten der Erfahrung keine anderen reinen Merkmale, als die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit und die im Verstande gegründeten Categorien; von den erstern kann man deshalb keinen Gebrauch machen, weil die Seele nicht als Gegenstand der Erscheinung, sondern als Ding an sich betrachtet werden soll, folglich wird man die Categorien auf die Seele anwenden müssen. Wir fangen mit denen der Relation an, weil der Idee eines unbedingten Subjekts die Categorie der Substanz, die zu den Categorien der Relation gehört, zum Grunde liegt.

Anwendung der Categorien der Relation.

Die Seele ist eine Substanz.

Der Beweis für diesen Satz wird folgendergestalt geführt:

Ein Gegenstand, der blos als Subjekt gedacht werden kann, ist Substanz.
Nun kann die Vorstellung Ich blos als Subjekt gedacht werden.

Folglich ist die Seele eine Substanz.

Man sieht leicht ein, dafs dieser Schlufs in der Form falsch ist, es finden sich in ihm, wie sich der Logiker ausdrückt, vier Terminos. Im Obersatze wird von einem Gegenstande geredet, der nur als Subjekt gedacht werden kann, im Untersatze aber ist von einer Vorstellung die Rede. Sollte der Schlufs in der Form richtig sein, so müfste der Untersatz heifsen, die Seele (als Gegenstand) kann nur als Subjekt gedacht werden, aber wo ist dieser Satz bewiesen? Was von der Vorstellung Ich gilt, gilt ja noch nicht von dem dadurch bezeichneten Gegenstande. Die Vorstellung Ich mufs immer freilich logisches Subjekt bleiben, kann nie Prädikat eines Urtheils werden, aber logisches Subjekt und Substanz ist himmelweit von einander verschieden. In der Anschauung ist Beharrlichkeit das Merkmal der Substanz, diese beruht aber auf der Vorstellung der Zeit, und ist also auf die Seele als Ding an sich gar nicht anwendbar. Wodurch die Substanzialität bei Dingen an sich selbst erkannt wird, wissen

wir nicht, und also können wir auch nicht bestimmen, ob dieses Merkmal der Seele als Ding an sich, zukomme oder nicht. —

Man mufs nur den hier vorgetragenen Satz nicht so mifsverstehen, als hätten wir behauptet, die Seele sei ein Accidenz. Unsere Meinung geht dahin, dafs wir von der Seele aus der blofsen Vorstellung Ich nicht beweisen können, sie sei eine Substanz, aber freilich auch eben so wenig, sie sei ein Accidenz. — Doch gesetzt auch, die Seele sei Substanz, so folgt daraus nichts für die Beharrlichkeit derselben. Denn entweder wird der Begrif Substanz von Dingen an sich gebraucht, und so mufs man alle Zeitbedingung weglassen, auf die er nur zum Behuf möglicher Erfahrung angewandt wird, und dann liegt also das Merkmal der Beharrlichkeit, welches die Vorstellung der Zeit voraussetzt, nicht in ihm. Spricht man aber von der Seele, als dem subjektiven Grunde der Erfahrung, so mufs man freilich derselben in dieser Rücksicht Substanzialität und Beharrlichkeit beilegen, weil sonst keine Erfahrung möglich wäre, allein diese Beharrlichkeit beruht auf der Bedingung der Möglichkeit der vorhandenen Erfahrung, gilt also nur für dies Leben des Menschen, denn mit dem Tode hört die Erfahrung auf, zu deren Möglichkeit diese Be-

harrlichkeit gefordert wurde, der Satz aber: die Seele des Menschen, als subjektiver Grund seiner Erfahrung, mufs, so lange er Erfahrung hat (lebt), als beharrlich gedacht werden, kann ja nicht ohne allen Grund auch auf die Zeit nach dem Tode ausgedehnt werden. Ich weifs freilich, so lange ich Erfahrung habe, mufs die Vorstellung Ich in mir dieselbe bleiben, weil dies eine nothwendige Bedingung der Erfahrung ist, dieser Satz hilft aber nichts, er sagt blos, ich bin mir meiner bewufst, so lange ich Erfahrung habe; allein dies beweist ja nichts für meine Existenz nach dem Tode.

Anwendung der Categorien der Qualität.

Ich bin eine einfache Substanz. Der Beweis für diesen Satz, ist folgender. Die Vorstellung Ich ist der Singular, (eine einfache Vorstellung) da sie nun das denkende Subjekt in mir bezeichnet, so ist das denkende Subjekt selbst einfach, und da es eine Substanz ist, eine einfache Substanz.

Gegen diesen Beweis würden wir zuförderst erinnern, dafs in ihm das Merkmal Substanz vorkommt, welches der Seele als Ding an sich beizulegen, wir, wie oben gezeigt worden, kein Recht haben. Aber auch für die Einfachheit der Seele haben die angeführten Gründe keine

Beweiskraft, weil von der Beschaffenheit des Zeichens Ich auf die Beschaffenheit des bezeichneten Subjekts geschlossen worden, welches doch nicht angeht. Das Selbstbewuſstsein, das wir mit Ich bezeichnen, ist keine Anschauung, weil es keine Merkmale enthält, aber auch kein Begrif, weil ich es sonst als Merkmal andern Dingen beilegen könnte, es ist nur Gefühl meines Daseins, und das Ich ist ein bloſses Zeichen für den Gegenstand dieses Gefühls, das aber dadurch gar nicht erkannt und bestimmt, sondern als etwas unbekanntes blos bezeichnet wird. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daſs ich dieses Selbtbewuſstsein und auch die Vorstellung Ich, in dem Bewuſstsein nicht theilen kann, daſs es einfach ist, aber daraus folgt ja nicht, daſs es nicht dessenungeachtet die Wirkung mehrerer Substanzen sein könnte. Daſs mehrere Ursachen eine Wirkung hervorbringen können, welche uns als einfach erscheint, davon haben wir in der äuſsern Sinnenwelt mehrere Beispiele; z. B. wenn zwei Kräfte, deren Richtungslinien einen Winkel einschlieſsen einen Körper treiben, so durchläuft er die Diagonale des Parallelogramms, das man aus den Richtungslinien zusammensetzen kann, wenn man diesen ein Verhältniſs giebt, das die Kräfte selbst unter einander ha-

ben. Das Gegentheil, daſs die Seele aus Theilen bestehe, ist freilich nicht bewiesen, und der Satz, sie sei einfach, enthält keinen Widerspruch, aber beides sind ja keine Beweisgründe für die Behauptung, sie sei einfach. Wir müſsen also ebenfalls unentschieden lassen, ob die Seele als Ding an sich einfach sei oder nicht.

Aus diesem Satze der Einfachheit der Seele leitet man gewöhnlich ihre Immaterialität her, weil alle Materie (Gegenstand im Raume) nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, und dieser Beweis für die Immaterialität steht und fällt also mit jenem Beweise für die Einfachheit derselben. Wahr ist es, das Denken kann nicht aus den Gesetzen der Anschauungen im Raume hergeleitet werden, weil es kein Gegenstand der äuſsern Wahrnehmung ist, und es kann also eben so wenig als die andern Funktionen der Seele materialistisch erklärt werden; wer will z. B. die Gesetze der Logik, oder die Regeln, welche die Einbildungskraft beim Verbinden ihrer Vorstellungen befolgt, aus den Gesetzen der Bewegung ableiten? ferner ist die Seele als Ding an sich selbst auch deshalb keine Materie, weil diese nur Erscheinung (des äuſsern Sinns) ist; übrigens aber muſs unausgemacht bleiben, ob die Dinge an sich, die den Erscheinungen im

Raume (der Materie) zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig sind, die der Erscheinung unsers innern Sinnes (wozu auch das Denken gehört) zum Grunde liegen. Endlich leitet man aus der Einfachheit der Seele ihre Unvergänglichkeit (Incorruptibilität) und mit ihr die Unsterblichkeit, in so fern diese von der erstern abhängen soll, *) her. Man sagt nämlich: ein einfaches Ding, das keine Theile hat, kann nicht in Theile aufgelöst werden und also nach und nach verschwinden, sondern es müſste mit einemmale vernichtet werden, dann wäre aber zwischen dem Augenblicke des Seins derselben und zwischen dem Augenblicke, wo sie nicht ist, keine Zeit vorhanden, welches unmöglich zugestanden werden kann, da die Zeit bis ins Unendliche theilbar ist. Dieser Beweis kann schon deshalb keine Gültigkeit haben, weil er die Einfachheit der Seele als Ding an sich voraussetzt, die

*) Ich brauche mit Fleiſs diesen Zusatz, weil in dem Begrif der Unsterblichkeit mehrere Merkmale vorkommen, die nicht auf den Begrif der Unvergänglichkeit beruhen, und also auch durch dieselbe nicht dargethan werden, dahin gehört z. B. Bewuſstsein des vorhergehenden Zustandes. Denn wenn auch die Seele nach dem Tode fortdauerte, sich ihres vorhergehenden Zustandes aber nicht bewuſst wäre, so würde diese vorhergehende Existenz so gut als nicht vorhanden anzusehen sein.

nicht erwiesen ist; aber selbst wenn man diese Einfachheit zugesteht, ist die Unvergänglichkeit der Seele nicht dargethan, weil das Bewuſstsein als Qualität eine intensive Gröſse ist, einen Grad hat *), und so also nach und nach abnehmen und verschwinden kann. Ehe wir einschlafen oder kurz vor einer Ohnmacht wird unser Bewuſstsein immer schwächer und schwächer und endlich kommen wir in einen Zustand, der in Rücksicht des Bewuſstseins für uns so gut als Nichtsein ist, wenn unser Schlaf oder unsere Ohnmacht anders stark ist. So könnte es auch ja beim Tode und nach demselben mit uns sein.

Anwendung der Categorien der Quantität.

Ich bin Person **), d. h. ich bin und bleibe zu aller Zeit, bei allem Wechsel meiner Vor-

*) Daſs es mehrere Grade des Bewuſstseins giebt, wird wohl niemand leugnen, und also auch nicht, daſs das Bewuſstsein wachsen und abnehmen kann.

**) Man braucht den Ausdruck Person in einer dreifachen Bedeutung, die man wohl unterscheiden muſs, wenn nicht Verwirrung entstehen soll. Diese drei Bedeutungen sind: die logische, reale und moralische. In logischer Bedeutung versteht man unter Person das logische Subjekt der Vorstellungen, in so fern sich dasselbe seiner Einerleiheit bei allen seinen Vorstellungen bewuſst ist. In diesem Verstande bin ich eine Person, weil das reine Selbstbewuſst-

Vorstellungen immer dasselbe, ich bin Einheit, nicht Vielheit. — Daſs das reine Selbstbewuſstsein (nicht das Bewuſstsein unseres Zustandes) und die darauf beruhende Vorstellung Ich, bei allen unsern Vorstellungen dieselbe bleibt, ist ausgemacht gewiſs. Es wäre auch alles Denken, d. h. das Verknüpfen des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewuſstseins unmöglich, wenn dieses Ich wechselte, wie dies oben gezeigt worden; allein daraus, daſs das Selbstbewuſstsein und die dadurch gegebene Vorstellung Ich identisch ist, immer dieselbe bleibt, folgt noch nicht, daſs das ihr zum Grunde liegende Ding an sich nicht wechselte, es wäre ja möglich, daſs alle diese verschiedene wechselnde Dinge ein gemeinschaftliches Merkmal hätten, wodurch nun eben die Identität des Bewuſstseins bewirkt würde. Wir wollen um diese Behauptung anschaulicher zu machen, ein Beispiel aus der äuſsern Sinnenwelt geben. Wenn man

sein Ich, immer dasselbe bleibt. In realer oder metaphysischer Bedeutung versteht man unter Person, eine Substanz die immer eine und dieselbe bleibt, und nicht wechselt; in dieser Bedeutung, wird es in der rationalen Psychologie genommen. In moralischer Bedeutung endlich ist Person, das vernünftige Wesen, was Zweck an sich selbst ist; ihm stehen die leblosen und unvernünftigen Wesen entgegen, die man mit dem allgemeinen Namen der Sachen belegt.

mehrere elfenbeinerne Kugeln an Fäden so aufhängt, daſs sie sich berühren und ihre Durchmesser in einer graden Linie liegen, und man die erste Kugel so auf die zweite fallen läſst, daſs sie diese voll trift, so geht die Bewegung der ersten Kugel durch alle andern in die letztere über, wird derselben mitgetheilt. Gesetzt nun die erste Kugel würde vernichtet, so bald sie die zweite getroffen, und alle übrigen, die letzte ausgenommen, gleichfalls, sobald die Bewegung sich durch sie fortgepflanzt hat, so würde dies auf die Bewegung der letztern keinen Einfluſs haben.

Die Immaterialität, Incorruptibilität und Persönlichkeit der Seele begreift man unter dem Namen der Spiritualität; da nun diese drei Stücke nicht bewiesen werden können, so gilt dies auch von der Spiritualität, und der Satz: ich bin ein Geist, bleibt ebenfalls unerwiesen.

Anwendung der Categorien der Modalität.

Mein Dasein, sagt man, nehme ich durch mein Selbstbewuſstsein unmittelbar wahr, und dies ist also gewisser, als das Dasein äuſserer (von mir verschiedener) Dinge, welches ich nur mittelbar durch Schlieſsen erkennen kann. Allein man vergiſst bei dieser Behauptung, daſs die Vorstellung Ich, eben so gut, wie jede an-

dere Vorstellung von äuſsern Dingen, auf Bewuſstsein beruht, und daſs man von dem Ich eben so gut, wie von jeder andern Vorstellung, auf den ihm correspondirenden Gegenstand schlieſsen muſs. Soll dieser Satz aber weiter nichts ausdrücken, als: ich unterscheide mich durch mein Bewuſstsein von Gegenständen auſser mir, so hat dies unstreitig seine Richtigkeit, allein daraus folgt noch nicht, daſs das Bewuſstsein meiner selbst auch ohne Dinge auſser mir möglich sei, und daſs ich auch als bloſs denkendes Wesen, ohne Körper, existiren könne.

Durch diese Untersuchung hätten wir also folgendes Resultat gefunden: Alle Bemühungen der Philosophen sich aus dem Selbstbewuſstsein, oder der darauf gegründeten Vorstellung Ich, Erkenntnisse von der Seele als Ding an sich zu verschaffen, müssen vergeblich sein, und wir werden also darauf Verzicht thun müssen, aus der Natur der Seele, die uns als Ding an sich völlig unbekannt ist, die Unsterblichkeit derselben darzuthun, allein wir sind auf der andern Seite eben so gewiſs versichert, daſs niemand uns jemals das Gegentheil dieses Satzes aus der Natur der Seele wird beweisen können. Da nun die Idee eines unbedingten Subjekts allein an dem Gegenstande

des innern Sinns einen Gegenstand zur Erkenntniſs zu finden hoffen konnte, so sehen wir ein, daſs diese Idee das Feld unserer Erkenntniſs nicht im geringsten erweitert.

Wenn aber diese Idee eines unbedingten Subjekts nicht zur Erkenntniſs eines Gegenstandes dienen kann, zu welchem Behuf findet sie sich denn in uns? So wie der Verstand der Sinnlichkeit Gesetze vorschreibt, um Erfahrung dadurch zu Stande zu bringen, so schreibt die Vernunft dem Verstande zur gröſstmöglichsten Erweiterung seines Gebrauchs die Regel vor. Die Idee des unbedingten Subjekts würde also in dieser Rücksicht so verstanden werden müssen: Die Vernunft sagt dem Verstande: Bei deinen Aufsuchungen eines Subjekts zu gegebenen Prädikaten kannst du deine Untersuchung nie als abgeschlossen ansehen, als bis du das unbedingte Subjekt gefunden hast; und da dies nicht in der Sinnenwelt gefunden werden kann, so ist dies ein Wink für den Verstand, diese Untersuchungen nie als abgeschlossen zu betrachten, obgleich freilich der Verstand auf Eigenschaften stoſsen kann, deren Subjekt er nicht von neuem auffindet, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit, beim Gefühl der Lust und Unlust u. s. w. der Fall ist. — Irrthum entspringt also nur dann, wenn

man diese Idee der Vernunft mißversteht, und von ihr zum Behuf unserer Erkenntniß Gebrauch machen will, indem man ihr ein Objekt sucht, da sie doch nur als Vorschrift für den Verstand zum größtmöglichsten Gebrauch desselben in Erkenntniß der Gegenstände, die für uns allemal zur Sinnenwelt gehören müssen, dienen soll.

Von der Idee des unbedingten Grundes.

Die zweite in der Vernunft gegründete Idee, die auf der Form der hypothetischen Vernunftschlüsse beruht, und von der wir erwarten, sie werde unsere Erkenntniß zum Übersinnlichen erweitern, die wir also in dieser Rücksicht prüfen müßen, ist die Idee des unbedingten Grundes.

Soll die Idee des unbedingten Grundes Anwendung haben, so müssen uns bedingte Dinge gegeben sein, denn ohne Bedingtes giebt es keine Bedingung; alle bedingten Gegenstände aber die uns gegeben werden, sind Anschauungen unsers Sinnes, also wird die Idee des unbedingten Grundes, wenn man sie anwenden will, auf die Sinnenwelt angewandt werden müssen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Sinnenwelt beruht auf folgenden Satz: Wenn das Bedingte

gegeben ist, so ist auch die Vollständigkeit (seiner Bedingungen) gegeben, und dieser Satz wird also als Grundsatz aller hierüber zu führenden Beweise betrachtet werden müssen.

Der Begrif Grund zeigt uns an, in welcher Rücksicht wir die Erscheinungen der Sinnenwelt betrachten müssen, um auf sie die Idee des unbedingten Grundes anzuwenden. Der Grund geht der Folge vorher, bestimmt diese, ohne durch sie bestimmt zu werden; die Idee des unbedingten Grundes kann also nur auf eine Reihe der Erscheinungen (nicht aber auf ein Aggregat derselben) angewandt werden, und zwar, da nach dem Grunde, nicht nach der Folge gefragt wird, so werde ich eine aufsteigende, nicht eine fallende Reihe nehmen müssen.

Diese aufsteigende Reihe der Erscheinungen, die durch das Unbedingte allemal als vollendet betrachtet werden würde, kann ich nun wie jeden Gegenstand, unter die Formen unseres Denkens bringen, und sie der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Jetzt kömmt es darauf an, zu bestimmen, welche von den Categorien eine Anwendung des unbedingten Grundes leiden möchte.

1. Quantität. Alle Erscheinungen sind Quanta, so fern sie in der Zeit und im Raume

sich finden. Ein Satz, dessen Wahrheit wir oben bei der Lehre von den Grundsätzen des Verstandes dargethan haben. Die Idee des unbedingten Grundes geht also nach dem, was so eben gesagt ist, auf die verflossene Zeit, die als der unbedingte Grund, oder welches einerlei ist, als vollständige Bedingung des gegenwärtigen Augenblicks betrachtet wird. Ich betrachte alsdann die verflossene Zeit als ein vollendetes Ganze, und nun entsteht die Frage; ob diese so vollendet gedachte Reihe der Erscheinung in der Zeit einen Anfang habe, oder nicht? Da man aber das Ganze aller Erscheinungen, in so fern es nicht wieder als Theil eines andern betrachtet wird, Welt nennt; so kann man die, durch Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Quantität der Erscheinungen, in Rücksicht auf die Zeit entstandene Frage, auch so ausdrücken: Hat die Welt der Zeit nach einen Anfang, oder nicht?

Was nun die Quantität der Erscheinungen in Rücksicht des Raums betrift, so scheint es anfänglich, als wäre die Idee des unbedingten Grundes auf sie nicht anwendbar, weil diese eine vorhergehende Reihe erfordert, die bei den Erscheinungen im Raume sich nicht findet, welche nur ein Aggregat, aber keine Reihe

ausmachen, da die Theile alle zugleich sind. — Allein die Erscheinungen im Raume können von uns nur in der Zeit, d. h. successiv, wahrgenommen werden, und also kann man, wenn man die Reihe der Erscheinungen als ein vollendetes Ganze betrachtet, auch fragen: gehört zur Wahrnehmung des absoluten Ganzen der Erscheinungen im Raume (der Welt dem Raume nach) eine unendliche Zeit oder nicht? mit andern Worten: ist die Welt dem Raume nach endlich, oder nicht? oder welches einerlei ist, hat die Welt dem Raume nach Gränzen, oder nicht?

Hier tritt nun, (wie wir dies in der Folge auch bei der Anwendung der übrigen Categorien auf die Idee des unbedingten Grundes bemerken werden) der sonderbare Fall ein, daſs beide einander entgegengesetzte Sätze ihre Beweise haben.

Satz. *Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen.*

Beweis. Gesetzt, die Welt hätte keinen Anfang in der Zeit, so ist bis zu jedem gegebenen Augenblick eine unendliche Zeit verflossen, d. h. eine unendliche Zeit vollendet, welches unmöglich ist. Also hat die Welt der Zeit nach einen Anfang.

Ferner, gesetzt die Welt hätte dem Raume nach keine Gränzen, so wäre sie ein unendlich gegebenes Ganze von zugleich existirenden Dingen. Nun können wir aber von einem Ganzen nur auf eine doppelte Art eine Vorstellung bekommen, entweder wenn wir die Gränzen, die dasselbe einschlieſsen und von andern absondern, bemerken, oder wenn wir eine vollendete Zusammensetzung (Synthesis) ihrer Theile vornehmen; und da das erstere hier nicht möglich wäre, weil angenommen wird, die Welt habe keine Gränzen, so bleibt nur das zweite übrig; allein zur Zusammensetzung der Theile eines unendlichen Ganzen, gehört eine unendliche Zeit, und wenn die Zusammensetzung vollendet sein soll, eine unendliche vollendete Zeit, welches unmöglich ist. — Also ist die Welt dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen.

Gegensatz. *Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.*

Beweis. Gesetzt, die Welt habe der Zeit nach einen Anfang. Es hat ein Gegenstand einen Anfang, wenn eine Zeit vorhergeht, wo er nicht war; hat die Welt also einen Anfang, so muſs, da die Zeit unendlich ist, eine Zeit

vorhergegangen sein, wo die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. In einer leeren Zeit kann aber nichts entstehen, denn da alle Theile der leeren Zeit gleich sind, so ist kein Grund vorhanden, warum die Welt in dem einen Augenblick entstanden ist, man mag nun annehmen, sie sei von sich selbst oder durch eine andere Ursach entstanden. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, ist also der Zeit nach unendlich.

Gesetzt ferner, die Welt wäre dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen, so fände sie sich, da der Raum als unendlich gedacht wird, in einem unendlich leeren Raume, und würde durch denselben begränzt, allein der leere Raum ist kein Gegenstand der Anschauung, und also kann er auch die Welt, die Anschauung ist, nicht begränzen, folglich ist die Welt dem Raume nach gränzenlos d. h. unendlich.

Wenn man diese Beweise, so wohl für den Satz als Gegensatz untersucht, so findet man an ihre Strenge und Bündigkeit nichts zu tadeln, und dessen ungeachtet können beide, da sie einander widerstreiten, nicht wahr sein. — Auffallend ist es ferner, daſs beide indirekte Beweise sind, d. h. daſs beide ihre Behauptung nicht grade zu, sondern dadurch beweisen, daſs sie zeigen, die entgegengesetzte Behauptung

sei falsch. Ausgemacht ist, daſs der Begrif Welt in beiden in gleicher Bedeutung, als die Summe aller Erscheinungen genommen wird, und also kann in Rücksicht des Subjekts des Urtheils kein Miſsverständniſs statt finden, das den Grund zu den entgegengesetzten Behauptungen enthielte, welches wohl zuweilen der Fall ist. Es ist also blos noch möglich, daſs die aufgeworfene Frage selbst keinen Sinn hat, wo denn freilich jede gegebene Antwort falsch sein muſs. Es ist eben so falsch zu sagen, ein viereckigter Zirkel ist rund, als zu sagen, er ist nicht rund, weil der Begrif eines viereckigten Zirkels widersprechend ist. Dies ist nun wirklich bei diesen Sätzen der Fall.

Ich mag behaupten, die Welt sei dem Raume und der Zeit nach endlich oder sie sei dem Raume und der Zeit nach unendlich, so will ich in beiden Fällen das Verhältniſs der Welt zum Raume und zur Zeit bestimmen, im ersten Fall behaupte ich, sie nehme n i c h t den ganzen unendlichen Raum und die ganze unendliche Zeit ein, im zweiten Falle aber, b e j a h e ich dies. Die Welt, deren Verhältniſs nun zum Raume und zur Zeit bestimmt werden soll, ist entweder die Sinnenwelt; d. h. die Summe aller Erscheinungen, oder sie ist ein Ding an sich, das, was der Sinnenwelt zum

Grunde liegt. Spreche ich von der Welt als Erscheinung (wie dies denn eigentlich der Fall ist), so kann ich von keinem Verhältniſs derselben zum Raume und zur Zeit reden, denn Raum und Zeit als Form der Erscheinungen, ist nur an und mit den Erscheinungen gegeben, die Materie derselben kann ohne die Form d. h. ohne Raum und Zeit nicht angeschaut werden, ich würde aber die Welt der Erscheinung nach offenbar als Materie der Anschauung ohne Form (Raum und Zeit) betrachten, wenn ich das Verhältniſs derselben zu Raum und Zeit (ihrer Form) bestimmen will. Daher ist die Frage vom Verhältniſs der Welt als Erscheinung zu Raum und Zeit ohne allen Sinn und gestattet keine Antwort. — Betrachtet man aber die Welt als Ding an sich, so ist die Frage eben so ungereimt, denn Raum und Zeit kommt nicht den Dingen an sich zu, sondern wir können sie ihnen nur als Merkmale beilegen, in sofern wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen.

Die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume und der Zeit nach endlich, und die Welt ist dem Raume und der Zeit nach unendlich, sind also beide falsch, weil beide keinen Sinn enthalten.

2. Qualität. Die Realität im Raume ist die Materie der äuſsern Anschauung. Sie ist

zusammengesetzt, weil sie von uns nur in der Form des Raumes, also als aus nebeneinander sich befindlichen Theilen bestehend angeschaut wird. Von einem Zusammengesetzten sind die Theile die Bedingung, oder der Grund. Die Idee des unbedingten Grundes also auf die Materie im Raume angewandt, betrift die Frage nach den Theilen der Materie. Da mir nun wegen der Form des Raums die äußern Erscheinungen als Zusammengesetztes gegeben werden, so kann ich zu den Theilen desselben nur durch die Theilung gelangen. Es entsteht also die Frage, geht die Theilung der Erscheinung bis ins Unendliche oder nicht, mit andern Worten: bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Welt aus einfachen Theilen; oder sind sie bis ins Unendliche theilbar und existirt nichts Einfaches. — Beide Sätze haben ihre Anhänger, die jeder ihren Satz beweisen.

Satz. *Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache oder das aus diesem Zusammengesetzte.*

Anmerk. Es bedarf noch einer Erörterung, weshalb wir den Begrif des Zusammengesetzten blos auf die Substanze eingeschränkt haben. Wir wollen von dem Zusammen

gesetzten den Grund aufsuchen, und dieses sollen seine Theile sein. Wir können also bloſs von einem Zusammengesetzten sprechen, das als Ganzes nur durch seine Theile möglich ist; und nicht von einem solchen, wo die Theile nur im Ganzen möglich sind, wie dies z. B. beim Raume und der Zeit der Fall ist, denn da wird uns der ganze Raum und die ganze Zeit gegeben und die Theile erhalten wir in dem Ganzen und bringen sie erst durch die Theilung hervor, weshalb man auch den Raum und die Zeit lieber ein Totum als ein Compositum (Zusammengesetztes) nennen sollte; das Zusammengesetzte entsteht erst durch die Verbindung der Theile und diese gehn also dem Ganzen vorher, sind Gründe des Ganzen. Die Theile bestehen also für sich. — Dies ist aber der Grund, warum wir hier blos von Zusammengesetzten Substanzen reden können. Denn die Accidenzen als Zustände der Substanzen sind nicht für sich bestehend; und wenn man ihnen gleich eine Gröſse zugestehen muſs, so wird diese doch nicht durch die Theile hervorgebracht, sie haben keine extensive, sondern eine intensive Gröſse, einen Grad. Wir wollen nunmehro zum Beweise selbst fortgehen.

Beweis. Gesetzt die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn man die Zusammensetzung aufhöbe, gar nichts übrig bleiben, also gar keine Substanz gegeben worden sein, welches widersprechend ist. Denn wenn ich die Zusammensetzung aufhebe, so kann kein Zusammengesetztes übrig bleiben, und ein einfacher Theil soll nicht existiren, also würde nichts übrig bleiben. Es sind folglich nur zwei Fälle möglich, entweder die Zusammensetzung läſst sich

nicht aufheben, oder das Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen. Zusammensetzung aber ist ein Verhältniſs, es müssen also die Dinge, die im Verhältniſs der Zusammensetzung stehen, auch auſser diesem Verhältniſs betrachtet werden können, weil sonst nichts Beharrliches existirte, d. h. die Zusammensetzung muſs aufgehoben werden können, folglich besteht das Zusammengesetzte in der Sinnenwelt aus einfachen Theilen.

Gegensatz. *Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.*

Beweis. Das Zusammengesetzte der Sinnenwelt muſs schlechterdings im Raume sich befinden, (denn der Raum ist die einzige Art wie wir neben einander befindliche Dinge anschauen können). Gesetzt nun das Zusammengesetzte als Substanz bestände aus einfachen Theilen, so müssen auch diese letztern einen Raum einnehmen; da aber kein Theil des Raums einfach ist, sondern immer wieder aus Räumen besteht (bis ins Unendliche theilbar ist), so werden auch die einfachen Theile, die den Raum einnehmen, ein auſserhalb einander befindliches Mannigfaltige enthalten müssen, also zusammengesetzt sein, und zwar müssen

sie aus Substanzen zusammengesetzt sein, weil Accidenzen ohne Substanzen nicht aufser einander sein können. Also sind die einfachen Theile der zusammengesetzten Substanzen aus Substanzen zusammengesetzt, welches sich widerspricht. Folglich bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Sinnenwelt nicht aus einfachen Theilen. — Aber in der Sinnenwelt kann überhaupt nichts Einfaches existiren, denn was zur Sinnenwelt gehört, mufs ein Gegenstand möglicher Erfahrung sein, nun aber ist das Einfache kein Gegenstand möglicher Erfahrung, denn Einfach sein, heifst nichts Mannigfaltiges enthalten, ich kann aber dies nie wahrnehmen, weil aus dem Umstande, dafs ich in einer äufsern oder innern Wahrnehmung nichts Mannigfaltiges mehr unterscheide, gar nicht folgt, dafs sie auch nichts Mannigfaltiges enthalte.

Dieser Streit wegen der Theilung der Materie der Sinnenwelt wird auf eben die Art gehoben, wie der über die Bestimmung der Gränzen derselben. Die Frage enthält einen Widerspruch, und also ist jede von beiden Antworten gleich falsch. Die Sinnenwelt ist Erscheinung, sie existirt also blos in der Vorstellung, und die Theile derselben nur in der Vorstellung dieser Theile, d. h. so fern ich die

Thei-

Theilung vornehme, und die Theilung reicht daher auch nur so weit, als die Erfahrung, worin sie mir gegeben worden. Frägt man nach Theilen der Erscheinung, so fern sie nicht wahrgenommen werden, d. h. so fern sie nicht Erscheinung sind, so frägt man etwas ungereimtes, und die darauf gegebene Antwort muſs also auch immer ungereimt sein. —

3. Relation. Die Categorien der Relation sind: Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, und Gemeinschaft. Nur auf die der Ursach und Wirkung kann die Idee des unbedingten Grundes angewandt werden; auf die Substanzen nicht, weil diese bei allem Wechsel der Erscheinungen beharren und also keine Folge der Substanzen statt findet, was zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, wie oben gezeigt worden, nothwendig erforderlich ist; auch kann nicht ein solches Verhältniſs der Abfolge zwischen Substanzen und Accidenzen statt finden, und auf diese dadurch die Idee des unbedingten Grundes anwendbar sein, weil die Accidenzen so fern sie an einer Substanz sich finden, derselben nicht untergeordnet sind, so daſs die Substanz vorausginge und das Accidenz folgte, sondern die Accidenzen vielmehr die Art und Weise sind wie die Substanz existirt. Endlich kann auch

auf Accidenzen, die an einer Substanz sich finden und zugleich sind, nicht auf einander folgen, diese Idee nicht angewandt werden. — Eben so wenig ist die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Gemeinschaft möglich, denn die Substanzen im Raume, die mit einander in Gemeinschaft stehen, bestimmen sich wechselseitig einander, und sind nicht in einer Abfolge. — Wendet man nun die Idee des unbedingten Grundes auf die Causalität an, so entstehen folgende zwei Sätze, von denen wiederum jeder seinen Beweis hat: die Reihe der Ursachen ist entweder eine endliche oder unendliche. Kant drückt beide Sätze so aus: *Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher alle Erscheinungen in der Welt insgesammt abgeleitet werden können, es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig*, und: *Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur*. Um diese Sätze gehörig zu verstehen, muſs man zuförderst deutlich machen, was man unter Causalität nach Naturgesetzen, und was man unter Causalität durch Freiheit versteht. A sei die Ursach von B, so ist der Zustand, worin A die

Ursach von B wird, der Zustand der Ursachlichkeit, wir wollen ihn a nennen. Dieser Zustand a muſs angefangen haben, weil sonst auch die Wirkung B nicht entstanden sein würde, wird nun dieser Zustand a durch einen andern vorhergehenden z nach einer Regel, (nothwendig) hervorgebracht, so ist A von B eine Ursach nach Naturgesetzen; kommt aber A von selbst, ohne eine vorhergehende Ursach in den Zustand a, so ist A die freie Ursach von B. Gesetzt also es geschieht alles nach Naturgesetzen, so setzt jeder Zustand der Ursachlichkeit einen andern voraus, auf den er nothwendig folgt, man erhält also eine unendliche Reihe von Ursachen, wovon jede eine Wirkung der vorhergehenden ist. Gesetzt aber es giebt eine Ursach durch Freiheit, so geht vor dieser keine andere vorher, sondern sie ist die erste und fängt von selbst die Reihe der Ursachen an.

Satz. *Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.*

Beweis. Gesetzt es geschähe alles nach Gesetzen der Causalität der Natur, so würde

jeder gegebene Zustand einen andern voraussetzen, auf den er unausbleiblich nach einer Regel folgt: dieser vorausgesetzte Zustand aber muſs wiederum entstanden sein, weil sonst die Folge auch nicht erst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Nach dieser Voraussetzung aber, würde es gar keine erste Ursach geben, d. h. jede gegebene Ursach, wäre immer untergeordnet, aber dann gäbe es auch keine durchgängige Bestimmung, und also widerspricht sich der Satz, daſs ohne hinreichend bestimmte Ursach nichts geschähe, in seiner unbeschränkten Allgemeinheit selbst: folglich muſs es eine Ursach geben, die nicht von einer andern Ursach abhängt, sich selbst bestimmt, und von der nun eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen fortläuft, anfängt; d. h. das Naturgesetz der Causalität fordert selbst eine erste Ursach durch Freiheit. —

Vielleicht macht das Folgende diesen geführten Beweis noch deutlicher. D sei die Ursach von E, so ist eine Zeit, in der D in dem Zustand der Ursachlichkeit, den wir d nennen wollen, anfing zu sein, d. h. es muſs eine Zeit sein, wo er nicht war, denn sonst würde die Wirkung E auch immer gewesen sein. Gesetzt nun es geschähe alles nach den Gesetzen der

Naturnothwendigkeit, so setzte der Zustand d eine Ursach C voraus; diese Ursach mufs wieder in einem Zustande c sich befinden, wie sie die Wirkung d hervorbringt, aber auch dieser Zustand c mufs wieder angefangen haben, weil sonst d immer gewesen wäre. Geschieht nun alles nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so entstehet eine unendliche aufsteigende Reihe von Ursachen, in der jedes gegebene Glied vollkommen gegründet und bestimmt sein mufs. Nun kann man aber so nicht bis ins Unendliche aufsteigen, weil es sonst gar keinen Zustand geben würde, der völlig bestimmt wäre, denn bei jedem einzelnen Gliede findet man, dafs es nicht völlig bestimmt (unbedingt) ist, und also könnte auch die ganze Reihe der Zustände nicht nothwendig bestimmt sein, welches doch das Gesetz der Naturnothwendigkeit fordert. Man mufs also eine erste Ursach A annehmen, deren Zustand a wodurch sie die Wirkung B hervorbringt, nicht von etwas anderem hervorgebracht wird, sondern die von selbst diesen Zustand a anfängt, d. h. die frei ist.

Gegensatz. *Es ist keine Freiheit, sondern alles geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.*

Beweis. Gesetzt A sei die erste Ursach und frei, so wird sie den Zustand a wo sie die Ursach von B wird, von selbst hervorbringen. Da aber dieser Zustand doch auch angefangen haben muſs, weil sonst B immer sein würde, so war eine Zeit, wo A in dem Zustand a nicht war. Nun aber soll der Zustand a der erste sein, d. h. durch nichts Vorhergehendes bestimmt werden, also wird der Zustand a und der Zustand wo a nicht war, durch nichts verbunden, d. h. das Gesetz der Causalität, nach welchem nur allein Erfahrung möglich ist, würde dadurch aufgehoben, d. h. alle Erfahrung selbst zerstört. Folglich kann es in der Welt keine Freiheit geben, sondern alles muſs lediglich nach den Gesetzen der Natur geschehen.

Man sieht leicht ein, daſs wenn man die Freiheit aus der Reihe der Ursachen ausschlieſst, die Forderung einer durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen in Rücksicht auf die Reihe der Ursachen und Wirkungen nicht statt finden kann, so wie aber auch bei Annahme der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung selbst aufgehoben wird. Der Fehler liegt auch hier darin, daſs man die Welt, d. h. die Reihe der Erscheinungen als ein gegebenes Ganze betrachtet, welches doch seiner Natur nach nicht sein kann.

Wir erkennen die Ursachen nur, in so fern sie uns gegeben werden, und da muſs man freilich bei jeder gegebenen nach einer andern fragen, diese aufsteigende Reihe aber existirt nur, in so fern sie von uns gebildet wird. Frägt man aber ob diese aufsteigende Reihe der Ursachen endlich oder unendlich ist (es eine erste freie Ursach gebe oder nicht), so betrachtet man diese Reihe vor dem angestellten Zurückgehen gegeben, welches widersprechend ist, weil die Erscheinungen nur als Vorstellungen existiren, und folglich sind beide Behauptungen von ihr ohne Grund.

Dadurch aber wird die Freiheit, d. h. das Vermögen eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen, nicht aufgehoben. Wir unterscheiden nämlich die Erscheinungen und die ihnen zum Grunde liegenden Dinge, von diesen letzten wissen wir freilich nichts bestimmtes, aber negativ können wir doch von ihnen sagen, daſs sie den Gesetzen der Erscheinungen nicht unterworfen sind. Nun muſs ich freilich den Gesetzen meines Verstandes gemäſs, bei jedem Wechsel der Erscheinung nach ihrer Ursach fragen, und wenn ich Erfahrung haben will, diese Ursach in die Sinnenwelt setzen, folglich dem Gesetze der Naturnothwendigkeit gemäſs, nach einer neuen Ursach in der Sinnenwelt

forschen; allein da es nicht nöthig ist, daſs Ursach und Wirkung gleichartig sind, so kann ja auch eine Wirkung in der Erscheinung ein Ding an sich zur Ursach haben, welches den Gesetzen der Erscheinungen (der Naturnothwendigkeit) nicht unterworfen ist, und also von sich selbst den Zustand der Causalität anfangen, d. h. frei sein kann. Die Wirklichkeit der Freiheit wird dadurch freilich nicht dargethan, aber die Möglichkeit muſs doch stehen bleiben; hingegen muſs ich auch auf Erkenntniſs hier Verzicht thun, weil ich nie die Anschauung eines Dinges an sich erhalten kann. Daſs ich nicht begreifen kann, wie ein Ding sich selbst zur Ursachlichkeit bestimmen könne, (daſs ich die innere Möglichkeit der Freiheit nicht begreifen kann) hebt die Möglichkeit derselben deshalb noch nicht auf, denn was für uns unbegreiflich ist, kann darum doch möglich sein. Die Annahme der Freiheit, die in den Dingen an sich gegründet ist, stört übrigens die Möglichkeit der Erfahrung an sich nicht, da ich in der Sinnenwelt gezwungen bin, eine Reihe von Erscheinungen nach den Gesetzen der Ursach und Wirkung mit einander zu verbinden, bei Annahme der Freiheit aber die Ursachlichkeit in einem Dinge auſserhalb der Reihe der Erscheinungen setze. Wenn ich

gleich in der Reihe der Erscheinungen nach einem Gesetze meines Verstandes von der Wirkung D zur Ursach C, von dieser zur Ursach B u. s. w. aufsteigen mufs, so hindert dies nicht, dafs ein Ding an sich △ durch Freiheit die Ursach der Erscheinung D sein kann, und dieses △ stört die oben angeführte Reihe gar nicht.

4. Modalität. Unter den Categorien der Modalität führt nur der Begrif des Zufälligen den Begrif der Bedingung nothwendig bei sich, welcher zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes erfordert wird. Hier entstehen ebenfalls zwei Sätze, die einander widerstreiten: die Reihe der zufälligen Dinge ist entweder endlich oder unendlich, oder wie Kant diese Sätze ausdrückt: *In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen*, und: *Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch aufser der Welt, als ihre Ursach.*

Satz. *In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.*

Beweis. Gesetzt alles Dasein in der Welt sei zufällig, so gäbe es Etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollständigkeit der Bedingungen seines Daseins; diese Vollständigkeit kann nur statt finden, wenn etwas Absolutnothwendi-

ges *) als Bedingung des Zufälligen vorausgesetzt wird. Dieses Absolutnothwendige muſs zur Sinnenwelt gehören, denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, so geht vor demselben eine Zeit her, wo es nicht war, in dieser Zeit muſs nun der vollständige Grund des Daseins des Zufälligen (Bedingten) enthalten sein, d. h. das Absolutnothwendige muſs in der Zeit sein und also zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Absolutnothwendige die ganze Sinnenwelt oder ein Theil derselben ist.

G e g e n s a t z. *Es existirt überall kein nothwendiges Wesen weder in der Welt noch auſserhalb derselben, als ihre Ursach.*

B e w e i s. Denn wenn ein solches absolutnothwendiges Wesen als Ursach der Welt existirte, müſste es entweder zur Welt gehören, oder auſserhalb derselben sein. Gehört es zur Welt, so ist es wieder entweder ein Theil derselben, oder die Welt selbst. Ist es ein Theil derselben, so würde es ohne alle Ursach (weil es sonst bedingt und zufällig wäre) eine Reihe von Ursachen anfangen, und dies widerspricht

*) Man muſs das Absolutnothwendige von dem Hypothetisch-nothwendigen unterscheiden. Das Zufällige ist auch nothwendig, sobald die Bedingung gesetzt wird.

dem Naturgesetz der Causalität, wodurch, wie gezeigt worden, allein Erfahrung möglich ist; oder es wäre die Welt selbst, dann erhielten wir, da es, nachdem was eben gesagt, keine erste nothwendige Ursach geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Ursachen, die selbst absolutnothwendig wäre, welches sich widerspricht. Aber auch aufserhalb der Welt als ihre Ursach kann das Absolutnothwendige Wesen nicht sein, denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, so müfste sie angefangen haben zu sein, d. h. die Wirkung der absolutnothwendigen Ursach müfste angefangen haben zu sein, die Wirkung wäre also in der Zeit, und also auch der Zustand der Ursach derselben, wodurch die Wirkung hervorgebracht wird, d. h. sie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Voraussetzung widerspricht.

Auch hier entspringt der Widerstreit aus der falschen Voraussetzung, die Reihe des Zufälligen sei etwas auch aufser unserer Vorstellung uns Gegebenes; allein da die Reihe nur existirt, so fern wir sie erzeugen, so läfst sie sich nicht als gegeben betrachten, und beide Sätze haben in so fern für sie keinen Sinn. Uebrigens läfst sich gegen die Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens, dafs das Dasein einer ganzen Reihe bestimmt, nichts

einwenden, so bald man dasselbe aufser der Sinnenwelt, unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch keine Erkenntnifs desselben möglich ist.

Allgemeine Anmerkungen zu der Idee des unbedingten Grundes.

1. Die Auflösung des Widerstreits zwischen den einander widerstreitenden Sätzen beruht auf dem Satz, dafs die Reihe der Erscheinungen in der Sinnenwelt, nur in so fern existiret, als sie in uns sich finden, und dafs sie also als aufser unserer Vorstellung gegeben, gar nicht gedacht und ihr also auch in so fern kein Merkmal beigelegt werden kann. Dies ist nun eine Bestätigung für unsere Theorie von Raum und Zeit, für den Satz, dafs wir durch unsere Sinnlichkeit nicht die Dinge an sich erkennen, sondern nur wie sie uns unter den Bedingungen derselben erscheinen. Nimmt man die Erscheinungen im Raum und in der Zeit für Dinge an sich, so ist der Widerstreit unauflöslich, und die Vernunft ist in ein Labyrinth geführt, aus dem sie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr kommt an sich selbst zu zweifeln; sind z. B. die Erscheinungen in der Zeit Dinge an sich, so müssen sie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich

sein, nun aber haben wir gesehen, daſs man beweisen kann, jeder von beiden Sätzen sei falsch, wohin dann sich wenden?

2. Da wir nun die Idee des unbedingten Grundes nicht auf einen Gegenstand zur Erkenntniſs desselben anwenden können, weil die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch Anschauungen möglich ist, diese aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht passen, so werden wir auch hier, wie oben bei der Idee des unbedingten Subjekts, fragen können: zu welchem andern Gebrauch die Idee des unbedingten Grundes diene? und da findet sich, daſs sie nichts anders als eine Vorschrift der Vernunft an den Verstand ist, bei den aufsteigenden Reihen in der Erfahrung nie still zu stehen, als bis er das Unbedingte gefunden hat, und weil dies nicht möglich ist, kein Glied für das letzte zu halten, sondern immer weiter zu forschen, und die Möglichkeit noch weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, weil wir für jetzt nicht weiter kommen konnten.

Ich bitte meine Leser, bei dem Folgenden, die oben genannten Sätze vor Augen zu haben. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Quantität, giebt die Regel: Halte beim Aufsteigen in der Reihe der Zeit,

keinen Zeitpunkt für den ersten, sondern forsche nach dem vorhergehenden, so wie du beim Durchlaufen der Anschauungen im Raum nie glauben mufst, die Gränzen desselben gefunden zu haben, sondern immer streben mufst, weiter zu gehen. Du kannst nicht sagen, vor 10000 Jahren war nichts; nicht behaupten, über den Uranus hinaus könne kein Planet mehr sein. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Qualität giebt die Regel: Beim Theilen der Gegenstände im Raume glaube nie die kleinsten Theile gefunden zu haben, sondern suche immer noch die Theilung fortzusetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Causalität giebt die Regel: Beim Aufsuchen der Ursachen einer Erscheinung, zum Behuf der Erfahrung, siehe keine der gefundenen Ursachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mufst, als die erste an, sondern frage immer von neuem nach ihrer Ursach. — Wenn hingegen von einem Dinge an sich, als Ursach von Erscheinungen in der Welt die Rede ist, so läfst sich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, dafs diese Ursach von selbst den Zustand der Ursachlichkeit anfange, eine freie Ursach sei, ob wir gleich dies nicht erkennen, beweisen und begreifen können. Endlich bei An-

wendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verstande die Regel: In der Reihe der Erscheinungen siehe kein Glied derselben als unbedingt-nothwendig an, sondern forsche immer von neuem nach seiner Bedingung. Damit wird nicht geleugnet, daſs auſser der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren könne, das unbedingt-nothwendig ist, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthält; allein das Dasein dieses Wesens ist dadurch nicht bewiesen, und wir haben von demselben keine Erkenntniſs. —

Alle Maximen, die den hier angeführten entgegenstehen, hemmen den Erkenntniſsgebrauch des Verstandes. Ein Satz, den meine Leser leicht einsehen werden, ich will ihn daher nur an einen von den vier genannten Fällen erläutern. Nimmt man an, irgend eine Ursach in der Sinnenwelt sei die erste, so ist bei dieser Ursach alle Nachforschung aus, daher verwirft auch die Vernunft zum Behuf der Erkenntniſs die Ursachlichkeit durch Freiheit in der Sinnenwelt, wenn sie gleich diese zu einem andern Behuf auſser der Sinnenwelt bei Dingen an sich anzunehmen genöthigt ist, wie wir dies weiter unten sehen werden. Wenn z. B. jemand auf die Frage; woher kömmt es, daſs

unter dem Aequator beständig Tag und Nacht gleich ist, antworten wollte; der liebe Gott hat es so eingerichtet, so würden wir mit dieser Antwort zum Behuf unserer Erkenntnifs nicht zufrieden sein können.

3. Bei der Idee des unbedingten Subjekts interessirt uns von allen Fragen der Psychologie, nur die wegen Unsterblichkeit der Seele, und da fand sich, dafs wenn gleich die Unsterblichkeit der Seele nicht dargethan werden konnte, wir dennoch auch gewifs überzeugt wurden, dafs niemand jemals das Gegentheil davon würde darthun können; so interessirt uns hier nur die Lehre von der Freiheit. Könnte nämlich dargethan werden, dafs in der Welt gar keine Freiheit möglich sei, so würde auch das Dasein der Freiheit unsers Willens geleugnet, und die Moral für eine Chimäre erklärt werden müssen: wir haben hier aber gefunden, dafs wenn gleich die Freiheit als Ursach in der Welt nicht bewiesen werden kann, die Annahme derselben doch dem Gesetze der Naturnothwendigkeit (was wir nicht aufgeben dürfen, weil sonst alle Erfahrung zerstört würde) nicht widerstreitet, in so fern man sie nicht den Erscheinungen, sondern den Dingen an sich beilegt. — Eine Auflösung, die auch nur statt finden kann, in so fern man die

die Erscheinungen von den Dingen an sich unterscheidet.

4. Der Idee des unbedingten Grundes bleiben nur die Erscheinungen als dasjenige übrig, wo man die Anwendung derselben versuchen konnte, (ein Versuch, der freilich mißlang,) die Erscheinungen mußsten zu dem Behuf als ein Ganzes betrachtet werden, d. h. die Idee des unbedingten Grundes wurde auf die Sinnenwelt angewandt, und daher nennt Kant, die aus dieser Anwendung entsprungenen Ideen, kosmologische Ideen (von dem griechischen κοσμος Welt).

Von der Idee des unbedingten Ganzen.

Die Idee des unbedingten Ganzen entspringt aus der Form der disjunktiven Schlüsse, die wieder auf die Form der disjunktiven Urtheile beruht. In einem disjunktiven Urtheile wird das Verhältniß der Theile zu einem Ganzen bestimmt, wenn man also durch disjunktive Schlüsse aufsteigt, so wird man nur dann aufhören können, wenn man auf ein Ganzes stößt, das nicht wieder als Theil gedacht werden kann. In einem jeden disjunktiven Schlusse werden in dem disjunktiven Urtheile, welches sein Obersatz ist, alle mögli-

chen Prädikate eines Gegenstandes aufgezählt, in dem Schlufssatze wird der Gegenstand vermittelst des Untersatzes in Rücksicht dieser möglichen Prädikate bestimmt. Die logische Form der disjunktiven Urtheile, die dem disjunktiven Schlusse zum Grunde liegen, beruhet auf den Grundsatz: Einem jeden Gegenstand des Denkens kömmt von jeden zwei einander entgegengesetzten Prädikaten eins zu, welchen man in der Logik den Satz der Bestimmbarkeit nennt. Cajus ist entweder gelehrt oder nicht gelehrt. Man geht also von der Bestimmbarkeit zum Bestimmten fort, mit andern Worten, man bestimmt durch die Möglichkeit die Wirklichkeit. — Der logische Grundsatz: Jedem gedachten Gegenstande kömmt von zwei einander entgegengesetzten Merkmalen eins zu, mufs abgeändert werden, wenn er zur Erkenntnifs eines Gegenstandes dienen soll, und er heifst dann so: Jedem Dinge mufs von jeden zwei möglichen widersprechenden (contradictorischen) Merkmalen immer eins zukommen. Man wird nun einen Gegenstand vollkommen bestimmt haben, wenn man angiebt welche von allen widersprechenden Merkmalen diesem Gegenstande zukommen. Alle Merkmale aber, wodurch in dem Dinge selbst etwas gesetzt wird, heifsen Realitäten, ihnen stehen die realen

Negationen entgegen *). Wenn ich also aus dem Inbegrif aller Realitäten bestimme, welche davon einem Gegenstande zukommen, so ist er dadurch völlig bestimmt. Die völlige Bestimmung eines Gegenstandes setzt also die Idee des Inbegrifs aller Realitäten voraus, und diese Idee ist daher übereinstimmend mit der Idee des unbedingten Ganzen, weil der Inbegrif aller Realitäten nicht wieder als ein Theil eines andern betrachtet werden kann, da dieses höhere Ganze ja sonst noch mehr Realitäten enthalten würde.

Soll eine Idee zur Erkenntnifs dienen, so mufs sie auf einen Gegenstand bezogen werden, also mufs diese Beziehung auch mit der Idee des Inbegrifs aller Realitäten geschehen,

*) Man mufs die logischen Bejahungen mit den Realitäten, die logischen Verneinungen mit den realen Negationen nicht verwechseln. Die logischen Bejahungen und Verneinungen betreffen blos Verhältnisse, sie kommen im Urtheil vor und bestimmen, ob ein Prädikat (um dessen Innhalt sich aber die Logik nicht bekümmert) mit einem gegebenen Subjekt zur Einheit des Bewufstseins verbunden werden kann, oder nicht. Realitäten und Negationen aber von Gegenständen gebraucht, betreffen das Setzen oder Nichtsetzen eines Merkmals, daher können logische Bejahungen oft reale Negationen sein, wenn man ihren Innhalt untersucht; schuldlos ist eine logische Bejahung in dem Urtheil: Cajus ist schuldlos, so wie es dem Innhalte nach eine reale Negation ist. Logische Verneinungen werden immer durch nicht bezeichnet.

und dann erhält man den Begrif eines allerrealsten Wesens. Nennt man nun eine Idee in einem Gegenstande dargestellt, Ideal, so ist das allerrealste Wesen ein Ideal der Vernunft *).

Wir wollen nun sehen, was für Merkmale sich aus dem Begrif eines allerrealsten Wesens ableiten lassen. 1) Der Begrif bezeichnet ein Individuum, weil er durchgängig bestimmt ist; denn gesetzt, er paſste auf mehrere verschiedene Gegenstände, so würde in dem einen sich finden, was in dem andern nicht ist, und also wäre der eine Gegenstand, nicht das allerrealste Wesen. 2) Dies Wesen wird betrachtet als Urwesen, weil alle möglichen Gegenstände nur durch dasselbe möglich sind. Ich kann nämlich den Begrif eines jeden möglichen Wesens aus der Idee des allerrealsten Wesens ableiten, in so fern ich einen Theil der Realitäten des allerrealsten Wesens ihm beilege, andere hingegen von ihm verneine. Es ist also der Grund aller Möglichkeit. 3) Es ist das höchste Wesen, denn über ihm

*) Gröſste Tugend verbunden mit der gröſsten Glückseeligkeit ist eine Idee, der Zustand, wo dies statt findet, und den wir Himmel nennen, ist also ein Ideal. Das Böse thun, des Bösen wegen, ist Idee, ein Wesen der das Böse thut, des Bösen wegen, (Teufel) ein Ideal. Wir behaupten hier übrigens nicht die Existenz von Himmel und Teufel.

steht nichts, weil das was über ihm stehen würde, noch mehr Realitäten enthalten müfste. 4) Es ist einzig, weil alles durch dasselbe ist. 5) Es ist einfach, denn wäre es aus abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, so würden diese dasselbe erst möglich machen, da es doch vielmehr die abgeleiteten Wesen möglich macht. 6) Es ist das Wesen aller Wesen, in so fern es die Materie alles Möglichen enthält. 7) Es ist das allervollkommenste Wesen, weil es alle Realitäten und keine Negationen besitzt. 8) Es ist allgenugsam, denn es ist von keinem abhängig und von ihm hängt alles ab. 9) Es ist unermefslich, weil es selbst allem andern zum Grunde liegt. 10) Es ist den Bedingungen der Zeit nicht unterworfen, ewig, weil es sonst nicht unbedingt wäre. 11) Es ist aus derselben Ursach aufserweltlich, weil es sonst den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen wäre. 12) Es ist unveränderlich, weil sonst entweder eine Realität in eine Negation verwandelt würde, und dann würde es nicht mehr das allerrealste Wesen sein, oder eine Realität hinzugefügt würde, und dann wäre es vorher nicht das allerrealste Wesen gewesen u. s. w. Dieses Wesen nennen wir Gott.

Meine Leser werden leicht einsehen, daſs alle diese Eigenschaften der Gottheit unmittelbar aus dem Begrif des allerrealsten Wesens abgeleitet sind. Sobald man also das Dasein des allerrealsten Wesens bewiesen hat, ist zugleich das Dasein dieser Merkmale in ihm bewiesen. Jetzt müssen wir sehen, ob der Beweis für das Dasein eines solchen Wesens geführt werden kann. —

Wir haben nur drei Wege, auf welchen wir zu dem Beweise dieses Daseins gelangen können, entweder wir führen ihn aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens überhaupt, ohne auf irgend einen Gegenstand der Erfahrung Rücksicht zu nehmen, dieser Beweis heiſst der ontologische (von dem Griechischen ὤν, das Wesen) oder wir gehen von der Erfahrung aus, wo es wieder zwei Wege giebt, entweder legt man seinem Beweise die Erfahrung überhaupt, (die Sinnenwelt überhaupt) zum Grunde, dieser Beweis heiſst der kosmologische (von dem griechischen κοσμος Welt); oder man geht von einer bestimmten Erfahrung aus, welcher Beweis der physiko-theologische genannt wird.

Darstellung und Prüfung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Beweis. Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich,
Nun ist es möglich;

Also ist es auch wirklich.

Beweis des Obersatzes: Dem allerrealsten Wesen kommen alle Realitäten zu,
Das Dasein aber ist eine Realität,

Also kömmt dem allerrealsten Wesen das Dasein zu.

Beweis des Untersatzes: Alles was sich nicht widerspricht, ist möglich.
Der Begrif des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

Also ist das allerrealste Wesen möglich.

Prüfung dieses Beweises. Der geführte Beweis ist der Form nach richtig, es frägt sich blos daher, ob er auch der Materie nach richtig ist? *) Wir müssen also jetzt untersuchen, ob die für den Ober- und Untersatz geführten Beweise richtig sind. Wir machen

*) Zur Materie des Schlusses gehört der Ober- und Untersatz, die Verbindung derselben zur Herleitung des Schlussatzes heiſst die Form desselben.

mit der Prüfung des Beweises für den Obersatz den Anfang. Gegen die Form desselben ist nichts einzuwenden, und auch sein Obersatz: dem allerrealsten Wesen kommen alle Realitäten zu, ist unbezweifelt gewiſs; aber sein Untersatz: Das Dasein ist eine Realität, ist falsch. Um einzusehen, daſs das Dasein keine Realität sei, denke man sich irgend einen Gegenstand, z. B. einen Tisch, und bestimme genau die Realitäten die ihm zukommen; nun setze man, eben dieser Gegenstand (der Tisch) sei wirklich, so wird man einsehen, daſs durch das Setzen des Daseins desselben dem vorhin blos als möglich gedachten Gegenstand (dem Tisch) keine Realität hinzugefügt werden kann, denn sonst hätte ja der wirkliche Gegenstand (der wirkliche Tisch) eine Realität mehr, und also der mögliche Gegenstand wäre nicht eben derselbe, wie der wirkliche (der wirkliche Tisch wäre nicht eben derselbe, den ich mir vorher blos als möglich dachte). Gesetzt zwei Menschen haben von einem und demselben Gegenstande gleiche Vorstellungen, der eine stellt ihn sich aber als möglich, der andere aber als wirklich vor; wäre nun Dasein eine Realität, so würden beide sich nicht einen und denselben Gegenstand vorgestellt haben. Dasein und Möglichkeit sind also nicht Realitäten eines

Gegenstandes selbst, der gedacht wird, sondern es sind blos Verhältnisse zu unserm Erkenntnifs-vermögen, wodurch aber in dem gedachten Gegenstande nichts geändert wird. Wir sagen ein Gegenstand sei (logisch) möglich, wenn er gedacht werden kann, d. h. wenn er kein widersprechendes Merkmal enthält, und dies ist beim allerrealsten Wesen der Fall. Ein Gegenstand wird von uns als wirklich erkannt, wenn wir ihn anschauen, übrigens bleibt der Gegenstand immer derselbe, denn sonst würde ja ein anderer Gegenstand gedacht als angeschaut, d. h. nicht der vorhin gedachte, sondern ein anderer Gegenstand wäre wirklich. Wir sehen also, dafs logische Möglichkeit und Wirklichkeit nur zwei verschiedene Verhältnisse sind, in welchen der Gegenstand zu unsern verschiedenen Vorstellungsvermögen, der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Anschauungen und dem Verstande (als dem Vermögen der Begriffe) gesetzt wird. —

Dadurch fällt aber der Obersatz des ontologischen Beweises: Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich, über den Haufen. — Hierdurch wäre nun freilich schon die Nichtigkeit des ontologischen Beweises dargethan, allein wir wollen auch noch zeigen, dafs der Untersatz desselben nicht

bewiesen werden kann. Der Beweis für den Untersatz war:

Alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich;
Das allerrealste Wesen widerspricht sich nicht,

Also ist es möglich.

Eigentlich hätte der Beweis so ausgedrückt werden müssen:

Jeder Begrif, der sich nicht widerspricht, ist möglich,
Der Begrif des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

Also ist der Begrif des allerrealsten Wesens möglich.

Meine Leser sehen durch diese Abänderung leicht ein, daſs dieser Beweis blos für die logische Möglichkeit (Gedenkbarkeit) des allerrealsten Wesens gilt, weil nämlich den Realitäten nur Negationen logisch entgegen stehen, so kann man allerdings alle Realitäten ohne Widerspruch vereinigt denken, allein die logische Möglichkeit ist von der realen sehr verschieden. Aus dem Umstande, daſs ich alle Realitäten vereinigt denken kann, flieſst noch nicht, daſs sie alle vereinigt existiren können; können sich nicht ihre Wirkungen widerstreiten? Der Strom, der das Schif nach Abend treibt, und der Wind, der es nach Morgen zu

gehen zwingt, sind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen heben sich auf. Nur das allerrealste Wesen allein kann (wenn es existirt) seine reale äufsere und innere Möglichkeit einsehen. Ich verweise meine Leser um Wiederholung zu vermeiden, auf Seite 146. Es ist offenbar Vermessenheit (Unkunde des Menschen in Rücksicht der Gränzen seiner Erkenntnifskräfte und daher ein Unternehmen, wozu seine Kräfte nicht zureichen), die Möglichkeit Gottes erkennen und aus ihr das Dasein desselben ableiten zu wollen, die um so mehr ins Auge springt, wenn man bedenkt, dafs der Mensch weder seine eigene, noch die Möglichkeit anderer eingeschränkter Weltwesen erkennen, sondern nur vom Dasein auf die Möglichkeit derselben schliefsen kann, wie wir dis Seite 146. ausführlich dargethan haben.

Darstellung und Prüfung des kosmologischen Beweises.

Beweis. Es existirt etwas, wenigstens Ich selbst. Das Existirende ist entweder schlechterdings nothwendig oder zufällig. Ist es zufällig, so setzt es nach dem Gesetze der Causalität, seine Ursach voraus; die Reihe der Ursachen aber kann nur mit dem schlechthin nothwendigen als vollendet betrachtet werden,

es existirt also ein schlechthin (absolut) nothwendiges Wesen.

Das absolutnothwendige Wesen ist ein solches, dessen Nichtexistenz unmöglich ist, von allen Wesen aber ist nur das allerrealste Wesen dasjenige, dessen Nichtexistenz nicht gedacht werden kann, also ist das absolutnothwendige Wesen das allerrealste Wesen.

Dieser Beweis unterscheidet sich von dem ontologischen dadurch, daſs er ein Dasein überhaupt zum Grunde legt, wovon man wenigstens sein eigenes Dasein zugestehen muſs. Er heiſst der Beweis von der Zufälligkeit der Welt, weil wohl niemand sich als absolutnothwendig, sondern als zufällig betrachten wird.

Prüfung dieses Beweises. Was den ersten Theil desselben betrift, wo man von der zufälligen Existenz auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens schlieſst, so verweise ich auf das, was ich oben bei der Anwendung des unbedingten Grundes auf die Categorie der Zufälligkeit gesagt habe. Es ist die Idee des absolutnothwendigen Wesens, nichts als eine Vorschrift der Vernunft für den Verstand, beim Aufsteigen in der Reihe der zufälligen Ursachen, seine Untersuchungen immer fort zu setzen, und wenn gleich die Mög-

lichkeit eines absolutnothwendigen Wesens, als Ding an sich, nicht geleugnet werden kann, so giebt doch das Dasein eines zufälligen Gegenstandes keinen Beweisgrund für das Dasein eines absolutnothwendigen Gegenstandes ab.

Aber auch einmal angenommen, man könnte von der Zufälligkeit der Welt (oder irgend eines existirenden Dinges) auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens mit Sicherheit schlieſsen (welches doch der Fall nicht ist,) so bleibt noch eine andere Schwierigkeit übrig, man muſs nämlich beweisen, daſs das absolutnothwendige Wesen das allerrealste Wesen ist, und hier hinkt der gegebene Beweis sehr.

Unter den Gegenständen der Erkenntniſs, die uns in der Erfahrung gegeben werden können, findet man keinen, dem man das Merkmal einer unbedingten Nothwendigkeit beilegen könnte, daher sucht man unter den Begriffen herum, um zu sehen, ob sich nicht einer dazu qualificire, und glaubt ihn in dem Begrif des allerrealsten Wesens gefunden zu haben; allein denn muſs man erst beweisen, daſs das allerrealste Wesen nothwendig existiren müsse, welches der ontologische Beweis zu leisten versuchte, aber, wie wir gesehen haben, nicht leisten konnte. Es beruht also

der kosmologische Beweis am Ende auf den ontologischen, und fällt mit diesem.

Darstellung und Prüfung des physicotheologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Beweis. Es giebt in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die eine solche Beschaffenheit haben, daſs man an ihnen deutliche Spuren von Einrichtungen zu bestimmten Absichten erkennt. Ich übergehe es hier, mehrere solcher Beispiele zu nennen, und berufe mich allein auf die Einrichtung des menschlichen Körpers, bei dem jedes Gliedmaſs deutlich zeigt, daſs es zu einer bestimmten Absicht seine Einrichtung erhalten hat. Absicht setzt ein vernünftiges Wesen voraus, das sie gehabt hat, also sind in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die da zeigen, daſs sie von einem vernünftigen Urheber herrühren. So weit die Erfahrung reicht, finden wir, daſs alles Mannigfaltige der Sinnenwelt zu einem Ganzen zusammenstimmt, und wo unsere Erfahrung nicht hinreicht, können wir der Analogie nach diese Zusammenstimmung annehmen. Es wird daher die Welt von Einem vernünftigen Urheber herrühren, da sie selbst als zufällig betrachtet werden muſs. Dieser vernünftige Urheber der Welt kann selbst nicht

zufällig sein, also ist er das absolutnothwendige Wesen; das absolutnothwendige Wesen ist aber das allerrealste Wesen; folglich schlieſst man von der zweckmäſsigen Einrichtung einzelner Erscheinungen auf das Dasein des allerrealsten Wesens (Gottes) als des vernünftigen Urhebers der Welt.

Prüfung dieses Beweises. So viel leuchtet gleich anfänglich in die Augen, daſs der physicotheologische Beweis sich auf den kosmologischen und vermittelst dieses auf den ontologischen Beweis stützt. Er geht von der Zweckmäſsigkeit einzelner Erscheinungen auf die Zufälligkeit der Welt über, in so fern diese sich selbst nicht zweckmäſsig hervorgebracht haben kann, und nun schlieſst er von der Zufälligkeit der Welt auf das Dasein des allernothwendigsten Wesens, und will dann ontologisch zeigen, daſs dies das allerrealste Wesen sei. Der physicotheologische Beweis fällt mit seinen Stützen dem kosmologischen und dem ontologischen Beweise, und ich übergehe hier, was ich oben zur Bestreitung dieser Beweise gesagt habe. — Nun nur noch ein Paar Worte über den Zusatz, den der physicotheologische Beweis zu den beiden andern Beweisen macht.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daſs eine Menge Gegenstände der Sinnenwelt von der Art sind, daſs wir ihre Einrichtung nicht anders begreifen können, als wenn wir einen Zweck, eine Absicht aufsuchen, weshalb sie so eingerichtet sind. Es ist also die Zweckmäſsigkeit für uns ein Erklärungsgrund, wenn wir mit den mechanischen Ursachen nicht ausreichen; allein aus dem Umstande, daſs wir die Einrichtung gewisser Dinge nicht anders begreifen können, als wenn wir annehmen, daſs sie nach einem bestimmten Zwecke hervorgebracht sind, folgt noch gar nicht, daſs ein solches Ding wirklich einen vernünftigen Urheber habe. Es ist dies nichts als eine Hypothese, die aber doch immer nicht Beweisgrund ist. Man würde ja sonst schlieſsen, was ich nicht anders erklären kann, ist so, und das wird doch wohl niemand behaupten. Ferner erschleicht der physicotheologische Beweis die Annahme Eines Urhebers der Welt, denn er nimmt analogisch an, weil das, was wir von der Welt kennen, zusammenstimmend ist, so wird alles zusammenstimmend sein. Aber gesetzt auch, die Welt sei von Einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, so könnte ich doch höchstens nur annehmen, es habe so viel Kraft und so viel Verstand als dazu gehört,

um

um diese Welt zu machen, nicht aber, daſs es den höchsten Verstand und die höchste Kraft besitzt. Wir würden von der Welt höchstens nur auf den Weltbilder, aber nicht auf das höchste Wesen schlieſsen können. Derjenige, welcher aus der Zweckmäſsigkeit der Erscheinungen der Sinnenwelt das Dasein eines Urhebers, welcher die höchste Weisheit besitzt, beweisen will, muſs sich durchaus auch darauf einlaſsen, das anscheinend Zweckwidrige in der Sinnenwelt zu erklären und die Gottheit zu rechtfertigen. Er darf aber nicht auf die Unmöglichkeit sich berufen, die Weisheit Gottes zu ergründen, denn sonst würde er in einen Fehler verfallen, den die Logik streng rügt; er würde einen Zirkel im Beweise begehen. Er schlöſse nämlich von der Zweckmäſsigkeit der Sinnenwelt auf das Dasein eines allweisen Urhebers und von diesem, daſs alles was in der Welt sich findet (auch das anscheinend Zweckwidrige) zweckmäſsig sein müſse.

Der ontologische und kosmologische Beweis haben an sich keinen Nutzen; was hilft es uns, wenn wir auch bewiesen hätten, es existirt das allerrealste, oder ein nothwendiges Wesen, da wir die Realitäten dieses Wesens

nicht erkennen und begreifen können. Ueberdies sind beide bloſse trockene Untersuchungen, die nur für den Metaphysiker zum Behuf seiner Spekulationen im Gebiete des Übersinnlichen, aber nicht für den gemeinen Mann zum Behuf des moralischen Lebens, Werth haben können, anders ist es mit dem physico-theologischen Beweise der weit mehr Intereſse selbst für den gemeinen Mann hat, indem er Gott als den Urheber der ihm bekannten Sinnenwelt und also auch seines Wohls und Wehs darstellt. Als strenger Beweis kann er nun freilich, wie wir gezeigt haben, eben so wenig gelten, als die vorhergehenden, aber er kann uns vorbereiten, durch die Betrachtung des Zweckmäſsigen einen Welturheber zu ahnden, wenn gleich nicht zu erkennen und sein Dasein zu beweisen, und er würde, wenn es anderweitige Gründe für die Annahme der Gottheit gäbe, an diese Annahme sich leicht anschlieſsen und durch den anders worauf gegründeten Glauben an die Gottheit Leben und Schönheit erhalten.

Dies sei genug zur Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes. Dies Dasein kann nicht *bewiesen* werden, wenn gleich gegen die Möglichkeit eines solchen Wesens auch nichts eingewandt werden kann. Die Gottheit gehört

zu den Dingen an sich, liegt also über die Gränzen der Sinnenwelt hinaus, bis auf welche sich unsere Erkenntniſs nur erstreckt, wir können also eben so wenig das Dasein, als das Nichtsein deſselben *beweisen*. Was nun die den drei vermeinten Beweisen zum Grunde liegenden Begriffe betrift, so haben sie allerdings einen Gebrauch, aber nicht zur Erkenntniſs eines Gegenstandes, sondern als Vorschrift für den Verstand zur gröſstmöglichsten Erweiterung seiner Thätigkeit. Der dem ontologischen Beweise zum Grunde liegende Begrif eines allerrealsten Wesens ist eine logische Regel für den Verstand, nicht zu meinen, als sei die Angabe der Merkmale eines Gegenstandes zur deutlichen Erkenntniſs derselben je als vollständig zu betrachten, sondern immer in Aufsuchung und Bestimmung neuer Merkmale unermüdet fortzufahren; die Vernunft will mit andern Worten sagen: Der logische Grundsatz der Bestimmbarkeit, welcher zur Deutlichmachung und Bestimmung unserer Erkenntniſse von Gegenständen durch Begriffe dient, leidet eine unbegränzte Anwendung, weil die Anzahl der Merkmale, die wir einem Gegenstande beilegen oder absprechen, unendlich ist. — Daſs dieser Begrif des allerrealsten Wesens nur formal ist, sieht man

schon daraus, daſs wir durch ihn nicht erkennen, was Realitäten sind und was nicht. — Der dem vermeinten kosmologischen Beweise zum Grunde liegende Begrif eines absolutnothwendigen Wesens dient gleichfalls blos zur Erweiterung unseres Verstandesgebrauchs, welches wir schon oben S 201 bei Darstellung der Categorien der Modalität auf die kosmologische Idee des unbedingten Grundes gezeigt haben. — Was endlich den Begrif der Zweckmäſsigkeit betrift, auf welchen sich der sogenannte physico-theologische Beweis stützt, so will die Vernunft mit dieser Idee nichts anders sagen, als wir sollen bei unsern Nachforschungen in der Sinnenwelt, wenn wir mit mechanischen Ursachen nicht ausreichen, so verfahren, *als wäre* die Sinnenwelt von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, um die gröſstmöglichste Einheit unserer Erkenntniſse zu erlangen, und da noch zu begreifen, wo wir bei der Erklärung aus bloſsen mechanischen Ursachen, nichts mehr begreifen würden. — Ich werde im zweiten Theil dieses Werks, wo von der teleologischen (auf Zweckmäſsigkeit sich stützenden) Beurtheilung der Natur die Rede sein wird, Gelegenheit haben, dies ausführlicher auseinander zu setzen.

Gesammtes Resultat unserer Untersuchung über die erste Hauptfrage; was kann ich wissen?

Alle unsere Erkenntniſs erstreckt sich bloſs auf die Sinnenwelt, als Gegenstand der Erfahrung, was über diese hinaus liegt, ist für uns nicht erkennbar. Aber auch diese Sinnenwelt erkennen wir nicht, wie sie an sich ist, sondern nur, wie wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen, und unter den Bedingungen unseres Verstandes denken; doch laſsen sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes, die zu unsern Erkenntniſsen nothwendig sind, allgemeine und nothwendige Regeln ableiten, denen die Gegenstände der Erfahrung schlechterdings unterworfen sein müſsen, wir können aber den Gebrauch dieser allgemeinen und nothwendigen Regeln nicht über die Erfahrung hinaus erweitern, um dadurch zur Erkenntniſs der Dinge an sich zu gelangen. Auch finden sich in unserer Vernunft Ideen, die freilich keine Erkenntniſs gewähren, die aber doch, wenn wir sie als Ziel unsers Strebens im Felde der Erkenntniſs aufstellen, uns zum immer weitern Fortschreiten in demselben antreiben.

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitt.

Die in diesem Abschnitt vorgetragenen Sätze machen den wesentlichen Inhalt der Critik des Erkenntnifsvermögens aus. Die Resultate waren nicht blos in negativer Rücksicht merkwürdig, insofern sie uns nämlich abhalten unsere Zeit und Kräfte auf unnütze Versuche, übersinnliche Gegenstände kennen zu lernen, zu verschwenden, und uns so indirekt bestimmen, mehr Fleifs und Sorgfalt auf die Verbesserung unserer Erkenntnifs, welche die Sinnenwelt zum Gegenstande haben, zu verwenden; sondern wir haben auch durch unsere Untersuchungen Einsicht in die Grundlage zweier wichtigen Wissenschaften, der reinen Mathematik und der Metaphysik der Naturwissenschaft erhalten. Jene stützt sich auf die Formen der Anschauungen, Raum und Zeit, ist deshalb selbst a priori und hat apodiktische (nothwendige) Gewifsheit; diese hingegen gründet ihre Sätze auf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, welche da sie mit der Identität des Selbstbewufstseins in der genaueften Verbindung steht, gleichfalls apodictifche Gewifsheit bei sich führt.

Wer sich nunmehro an das Studium der kantischen Schriften selbst machen will, wird die hier vorgetragenen Sätze, in zwei Werken finden, in *Kants Kritik der reinen Vernunft* und in seinen *Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik.* Unter Kritik der reinen Vernunft versteht Kant Kritik unsers Erkenntnifsvermögens; er hat ihr deshalb diesen Namen gegeben, weil die reine Vernunft, d. h. die Vernunft, insofern sie nicht am Leitfaden der Erfahrung fortgeht, vorzüglich der Kritik bedarf, um von den in ihr gegründeten Ideen keinen Gebrauch zu machen, der alle Erfahrung übersteigt, aber eben deshalb zu nichts führt. Die in der Kritik der reinen Vernunft befolgte Methode ist synthetisch; in den Prolegomenen analytisch. Der Leser wird wohl thun, wenn er das Studium beider Schriften mit einander verbindet.

Das Gebäude der Metaphysik (wenn diese als Wissenschaft des über alle Erfahrung hinausliegenden betrachtet wird) ist also eingerissen; und wenn wir uns des Ausdrucks Metaphysik bedienen, so verstehen wir darunter Erkenntnisse a priori, welche auf Begriffen, nicht wie die Mathematik auf Darstellung der Begriffe in einer reinen Anschauung beruhen. Daſs in Rücksicht der Sinnenwelt (mundus phenomenon) eine solche Metaphysik möglich ist, haben wir in dem vorhergehenden Abschnitt bei den Grundsätzen des Verstandes, dargethan.

Die bisherige Metaphysik zerfiel in folgende vier Theile: in die *Ontologie, rationale Psychologie, rationale Kosmologie* und *rationale Theologie*; die drei letzten stützten sich auf die in der Vernunft gegründeten Ideen, und wir haben ausführlich gezeigt, daſs es solche Wissenschaften für uns nicht geben kann. Was nun die Ontologie betrift, so ist sie gleichfalls unmöglich, wenn man sie auf alle Dinge überhaupt, und also auch auf die Dinge an sich ausdehnt, wie dies die Metaphysiker wirklich thaten, nur von den Gegenständen als Erscheinungen, laſsen sich Sätze a priori aufstellen.

Zweiter Abschnitt.

Beantwortung der Frage: was soll ich thun?

So wichtig auch die Beantwortung der Frage: was kann ich wiſsen? ist, so wird sie doch von der Frage, was soll ich thun? unendlich weit an Intereſse übertroffen. Ich kann allenfalls die erste Frage unbeantwortet laſsen, aber die zweite Frage hingegen muſs jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch macht, sich vorlegen, und sie zu beantworten suchen, weil man zwar das Wiſsen, aber nicht das Handeln aufgeben kann. Aber eben deshalb läſst sich schon zum voraus vermuthen, daſs die Beantwortung dieser Frage mit ungleich weniger Schwierigkeiten verknüpft sein müſse, als die der vorhergehenden.

Die Frage, was soll ich thun? betrift nicht unsere Erkenntniſse, sondern unser Vermögen

zu handeln, unsere Willkühr; und die Frage sowohl, als jede bestimmte Antwort darauf: du sollst dein Versprechen halten, du sollst nicht lügen, u. s. w. setzt voraus, dafs unsere Handlungen nicht nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit geschehen, weil sonst jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt wäre, sondern dafs es in unserer Willkühr steht, zu thun und zu lafsen, d. h. dafs wir *frei sind.* Das Bewufstsein also, dafs wir *Sollen*, setzt als nothwendig voraus, dafs wir frei sind; denn müfsten alle unsere Handlungen nach den Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, so wäre es eben solcher Unsinn uns zu gebieten, dafs wir etwas thun oder lassen sollen, als dem Magen zu befehlen, dafs er verdaue oder nicht verdaue, oder dem Steine, dafs er schwer oder nicht schwer sei. —

Ehe wir uns also an die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? wagen, müfsen wir zuförderst eine Untersuchung über die Freiheit der Willkühr anstellen, denn alle Bemühungen die erste Frage zu beantworten, wäre vergeblich, wenn sich darthun lafsen sollte, dafs wir in Rücksicht der Willkühr nicht frei sind.

Was versteht man unter *Freiheit der Willkühr*? Man nimmt diesen Ausdruck in dop-

pelter Bedeutung in *negativer* und *positiver*. Nicht stehen unter ſremden nothwendigzwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äuſsern nothwendigbestimmenden Ursachen ist *Freiheit im negativen Verstande*; so sagen wir, ein Stein, der fällt, ist nicht ſrei, denn er wird von der Erde angezogen, und muſs nothwendig den Gesetzen dieser Ursach gemäſs fallen. *Frei sein in positiver Bedeutung* hingegen heiſst unter seinen eigenen Gesetzen stehen. In der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruck in dem Worte *Freistaat*, worunter wir nämlich einen Staat verstehen, deſsen Bürger sich selbst Geſetze geben. Man sieht leicht ein, daſs der poſitive Begrif der Freiheit den negativen in sich schlieſst, und daſs ohne Vorausſetzung der negativen Freiheit, die positive gar nicht existiren kann. Wir wollen daher zuförderst fragen, ist die Willkühr des Menschen negativ frei, d. h. sind seine Handlungen von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit ausgenommen oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einschlagen um diese Frage zu beantworten; einmal können wir untersuchen, was für einen Ausspruch der gemeine Menschenverstand über diesen Gegenstand thut, und so dann können wir auch den Urtheilsspruch der speculativen

Vernunft über diesen Gegenstand einholen. Laſst uns beides versuchen.

Man erzählt uns, Cajus hat seinen Vater ermordet. — Wir erschrecken und fragen, wie ist das möglich? Der andere sagt uns: Cajus war ein aufbrausender, jähzorniger und ehrgeiziger Mensch, sein Vater hatte ihn von seiner Kindheit an gar nicht geachtet, sondern immer hart und grausam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder schrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm öffentlich angegriffen, und äuſserst gekränkt, Cajus hatte grade Wein getrunken, dies vermehrte seine Hitze, und so erstach er im Zorn seinen Vater. Hat uns nun der andere auf unsere Frage: wie ist das möglich? durch seine Antwort Genüge geleistet, so sagen wir: ja unter den Umständen *muſste* Cajus seinen Vater freilich umbringen. Frägt man uns nun aber: also ist die Handlung des Cajus nicht Unrecht? denn ihr saget ja selbst, sie *muſste* unter diesen Umständen geschehen, und was geschehen muſs, ist weder Recht noch Unrecht; so schütteln wir den Kopf und behaupten, deſsen ungeachtet sei die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frei. Hieraus erhellet, daſs der gemeine Menschenverstand eine und dieselbe Handlung für nothwendig,

und für nicht nothwendig (für negativ frei) erklärt. —

Fragen wir die spekulative Vernunft in dieser Bedrängnifs um Rath, so fällt ihr Bescheid mit dem des gemeinen Menschenverstandes zusammen. Ich verweise meine Leser hier auf das was ich oben bei den kosmologischen Ideen über die Beweise der beiden sich widerstreitenden Sätze: Es ist die Causalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige in der Sinnenwelt, sondern man mufs auch eine Causalität durch Freiheit annehmen, und: Es giebt überall keine Freiheit in der Welt, sondern alles geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, gesagt habe. — Bedenkt man nun, dafs welchen von beiden Sätzen man als wahr, und welchen man als falsch erklärt, man immer auf etwas Wichtiges Verzicht thun mufs, so kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man, alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so ist Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngespinst, und der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit, der, wie wir in der Folge zeigen werden, darauf beruht, ein leerer Traum: nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Causalität durch Freiheit eintreten, so wird die ewige Ordnung der Natur zerrifsen und keine Er-

fahrung mehr möglich sein, weil man nie wissen könnte, ob die Causalität durch Freiheit nicht eine Ausname von den Gesetzen der Natur machen würde. Was soll man nun aufgeben, Sittlichkeit oder Erfahrung? soll man lieber die Tugend für Träumerei erklären oder die Erfahrungserkenntniſs unsicher und die Erscheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiſs ich, welcher Causalitäten durch Freiheit machen? Keins von beiden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit nicht, dies fordert die praktische Vernunft in ihrer heiligen Gesetzgebung; Erfahrung nicht, dies fordert die erkennende Vernunft, die sonst unnütz wäre, weil sie bei jeder Verbindung nach Naturgesetzen, bei jeder Erwartung der Zukunft, immer fürchten müſste, daſs eine Causalität durch Freiheit eine Ausname von den Gesetzen der Natur mache und so ihre Untersuchungen und Verbindungen vernichte. Eins von beiden zu retten hilft uns nichts, soll die Vernunft zufrieden gestellt werden, so muſs beides, Freiheit und Naturnothwendigkeit, mit einander bestehen können; dahin weiſt auch der gemeine Menschenverstand, der eine und dieselbe Handlung, wie wir eben gesehen haben, für nothwendig und für frei erklärt. Wie ist dies aber möglich? wie kann eine und dieselbe

Sache frei und nothwendig sein? — Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an sich selbst, so ist freilich keine Rettung, da kann dann eine und dieselbe Sache nicht zugleich frei und nicht frei (nothwendig) sein. Wir wissen aber schon, daſs alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen, es findet also bei einer gegebenen Erscheinung A eine doppelte Relation statt, einmal kann ich sie betrachten, als Erscheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da ist sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen; ich muſs sie mit einer andern vorhergehenden Erscheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweitens kann ich diese Erscheinung A auch als Wirkung eines Dinges an sich betrachten, das nun als Ding an sich, nicht den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu sein braucht, d. h. frei sein kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermordes des Cajus als eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so muſs ich freilich nach einer andern vorhergehenden Erscheinung fragen, worauf diese Handlung nothwendig, nach einer Regel folgt, hier ist Naturnothwendigkeit. Aber eben dieses Verbrechen ist auch als Wirkung

des Cajus als Ding an sich selbst, nicht in so fern es mir in der Sinnenwelt erscheint anzusehen, und da widerspricht es sich nicht, daſs die Handlung in so fern als ausgenommen von Naturgesetzen der Sinnenwelt, d. h. als frei betrachtet werden kann. Wenn daher der Philosoph um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von seinem Temperament, seiner körperlichen Beschaffenheit u. s. w. spricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen ist, — der Richter hingegen diese Handlung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, sie ihm zurechnet und ihn deshalb bestraft, so haben beide Recht und widersprechen einander nicht. Der Philosoph spricht von einer Erscheinung der Sinnenwelt, die er nun nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erscheinungen in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen verbindet, der Richter hingegen betrachtet den Vatermord als die Wirkung des Cajus als Ding an sich, und da kann er ihn von den Naturgesetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frei erklären, und seine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daſs bei den Bemühungen der Schriftsteller eine Sache recht deutlich zu machen, die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden ist, ich will daher nichts mehr hinzusetzen, um nicht in denselben Fehler zu verfallen, meine Leser werden, wenn sie das Ganze noch einmal überlesen, wie ich hoffe, die Sache verständlich finden. Daſs eine und dieselbe Handlung für frei und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man sie betrachtet, sie ist nothwendig als Erscheinung, sie kann frei sein in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks bedient, eine Handlung kann frei sein, in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht sie ist frei, denn das letztere würde zu viel behauptend sein, und unsern vorhergehenden Sätzen, daſs wir von den Dingen an sich nichts wissen, widersprechen. Wir retten hier blos die Möglichkeit der Freiheit und zeigen, daſs sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität durch Freiheit haben könne, sehen wir freilich nicht ein, aber dies ist auch nicht nothwendig, und wir sind im Grunde bei

den

den Erklärungen der nothwendigen Erscheinungen in der Sinnenwelt um nichts besser daran, denn wer will darthun, wie die Bewegung des Körpers C, der im Laufe auf den ruhenden Körper S stöſst, zum Theil in diesem letztern übergeht, so daſs sich nun beide mit getheilter Geschwindigkeit bewegen? — Die Causalität durch Freiheit ist bei einem Dinge an sich möglich; niemand wird darthun können, ein Ding an sich müsse fremden Gesetzen unterworfen sein, denn er weiſs von den Dingen an sich nichts; — ich kann die Wirklichkeit der Freiheit durch meine spekulative Vernunft freilich nicht darthun, weil ich von den Dingen an sich nichts weiſs, und nichts wissen kann, aber mein Gegner kann auch aus eben dem Grunde ihre Unmöglichkeit nicht darthun.

Die erkennende Vernunft kann also nichts weiter thun, als die Möglichkeit der Freiheit retten und zeigen, daſs niemand durch speculative Beweise uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Wir haben aber auſser dem Erkenntniſsvermögen noch ein Willensvermögen, dieses giebt uns im unmittelbaren Bewuſstsein die Vorstellungen von einem Sollen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, von Würdigkeit und Unwürdigkeit

u. s. w., alles Vorstellungen, die nothwendig in uns gegründet sind, und die wir nicht ausrotten können. Tugend und Laster, Recht und Unrecht setzen aber den negativen Begrif der Freiheit, die Ausnahme von fremden nothwendigzwingenden Gesetzen voraus; ohne Freiheit ist Tugend und Laster, Recht und Unrecht ein Widerspruch, und wenn der Mensch nicht frei wäre, könnte man seine Handlungen ihm eben so wenig zurechnen, als man dem Stein der vom Dache fällt und einen Menschen erschlägt, die Wirkung des Erschlagens zurechnen kann, denn beide gehorchten sodann der eisernen Nothwendigkeit. Da nun die praktische Vernunft als Gesetzgeberin für Tugend und Laster, Recht und Unrecht, nur unter Voraussetzung der Freiheit möglich ist, da sie ihr Du sollst nur unter dieser Voraussetzung aussprechen kann, so nimmt sie die Freiheit als vorhanden an, und ist versichert, dafs keine Speculation sie je aus dem Besitze dieser Annahme verdrängen kann. Diese Annahme der Freiheit ist freilich kein Wissen und kein Erkennen, allein sie ist in praktischer Rücksicht zum Behuf der von unserer Vernunft unnachlafslich geforderten Sittlichkeit nothwendig, niemand kann die Tugend für möglich und für Gebot der Vernunft erkennen, ohne Freiheit

der Willkühr anzunehmen. Daher nennen wir das Fürwahrhalten der Freiheit einen nothwendigen praktischen Glauben.

Die Frage: was soll ich thun? hat also, da Freiheit möglich ist, einen Sinn und wir können uns dreist an die Beantwortung derselben wagen. Ehe wir uns aber an die Beantwortung dieser Frage machen; wollen wir zuförderst einige Begriffe erläutern, deren wir uns bei dem Fortgange unserer Untersuchungen bedienen müssen. —

Daſs wir fragen: was soll ich thun? setzt voraus, daſs wir etwas thun können, daſs wir ein Vermögen haben etwas zu thun, dieses Vermögen nennen wir Begehrungsvermögen. Bestimmen wir diesen Begrif genauer, so finden wir: Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Ich stelle mir vor, ich bezahle die Schulden eines armen alten rechtschafnen Mannes, der sich gar nicht zu helfen weiſs, sehe die Freude, die dies dem armen Manne macht und gehe nun hin und befriedige seine Gläubiger, so waren meine Vorstellungen die Ursach, daſs ich sie wirklich machte. Dies war eine Wirkung des Begehrungsvermögens. Die Katze stellt sich den Geschmack des Fisches vor, der

auf dem Tische liegt, und dies bestimmt sie, hinaufzuspringen und ihn zu fressen; auch dies ist Aeuſserung des Begehrungsvermögens. Der Mensch und das Thier also haben ein Begehrungsvermögen: ja wir müssen dasselbe jedem lebenden Wesen beilegen, weil Leben nichts anders heiſst, als nach Vorstellungen etwas wirklich machen.

Das Begehrungsvermögen hat also Causalität. Diese Causalität, in so fern sie in dem begehrenden Wesen selbst angetroffen wird, heiſst das Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen, man könnte es Willkühr in weiterer Bedeutung nennen, diese ist nun von doppelter Art, entweder ist damit das Bewuſstsein verbunden, daſs ich meine Vorstellung wirklich machen kann, dann ist es Willkühr in engerer Bedeutung, oder dies Bewuſstsein ist nicht damit verbunden, denn heiſst es Wunsch. Ich begehre das groſse Loos in der Lotterie zu gewinnen, offenbar eine Aeuſserung meines Begehrungsvermögens; allein ich bin mir zugleich bewuſst, daſs es nicht in meiner Macht steht, diese Vorstellung wirklich zu machen, daher ist es ein bloſser Wunsch. Ich begehre ein Loos in der Lotterie zu nehmen, und ich bin mir bewuſst, daſs ich es kann, das ist Willkühr in engerer Bedeutung. Die

Vorstellungen nun, welche die Willkühr bestimmen, können von doppelter Art sein, entweder sinnlich oder durch die Vernunft gegeben, denn wir haben dies doppelte Vermögen der Vorstellungen, Sinnlichkeit und Verstand (Vernunft). Der sinnliche Bestimmungsgrund der Willkühr, ist das sinnliche Gefühl der Lust, was mit der Vorstellung der Wirklichmachung eines Gegenstandes verknüpft ist, es geht vor der Bestimmung der Willkühr als Ursach vorher. Die Vorstellung des angenehmen Geschmacks des Fisches bestimmt die Willkühr der Katze ihn zu fressen. Die Lust, welche die Willkühr bestimmt, heifst Begierde, die Katze hat Begierde den Fisch zu fressen; und eine habituelle Begierde heifst Neigung, da es in der Natur der Katze liegt gern Fische zu fressen, so sagt man die Katze hat Neigung dazu. Wesen, deren Willkühr nur allein durch sinnliche Antriebe, (Begierden, stimulos) bestimmt wird, haben eine thierische Willkühr (arbitrium brutum), und die Willkühr derselben ist nicht frei, sondern von der Einwirkung der Vorstellung des Gegenstandes auf ihr Gefühl der Lust, abhängig. — Die Willkühr kann aber auch durch Vorstellungen des Verstandes (oder der Vernunft) bestimmt werden. Die Vorstellungen der Vernunft sind nicht einzel-

ne, (wie die der Sinnlichkeit) sondern allgemeine. Allgemeine Bestimmungsgründe der Willkühr heiſsen praktische Regeln; das Vermögen praktische Regeln zu geben, oder die Vernunft in so fern sie die Willkühr bestimmt, (mit andern Worten die praktische Vernunft) heiſst Wille. Der hungrige Wilde, der über ein Stück rohes Fleisch was er findet, herfällt und es verschlingt, hat nach thierischer Willkühr gehandelt: wenn er aber die Regel sich dachte, du muſst zu essen suchen, weil dich hungert, und nun iſst, äuſsert er Willen.

Wenn die Vernunft ohne alle sinnlichen Antriebe die Willkühr bestimmt, so heiſst sie reine praktische Vernunft, reiner Wille und die Willkühr, die sie bestimmt; ist frei d. h. unabhängig von sinnlichen Antrieben. Die Willkühr des Menschen ist zwar durch sinnliche Antriebe bestimmbar, sie wird durch Reize afficirt, aber nicht nothwendig bestimmt, er kann daher in seine praktische Regeln, sinnliche Reize zu Bestimmungsgründen aufnehmen oder nicht, er kann durch Sinnenreize und durch reinen Willen bestimmt werden.

Die praktischen Regeln, welche die Willkühr eines Wesens bestimmen heiſsen Maximen desselben. So war es die Maxime des

verstorbenen Königs von Preufsen, nichts von dem zurückzunehmen, was er einmal befohlen hatte. Eine Maxime trägt die Form: Ich will. Diese Maximen können nun von doppelter Art sein, entweder sind sie blos für das Subjekt, das sie sich macht, die Willkühr bestimmend, oder sie sind als gültig für alle vernünftige Wesen zu betrachten, im letzten Fall heifsen sie Gesetze. Macht sich jemand die Maxime, nicht höher als zu einen Groschen l'Hombre zu spielen, so gesteht er auch gern zu, dafs diese Maxime nur für ihn, nicht für jedermann verpflichtend sei. Ob es aber Maximen gebe, die eine Allgemeingültigkeit für jedermann bei sich führen oder die Gesetze sind, ist eine andere Frage; allein der gröfste Theil meiner Leser wird mir auch jetzt wohl schon zugestehen, dafs wenn jemand sich die Maxime macht nicht zu stehlen, seine Maxime die Beschaffenheit habe, dafs sie für jedes vernünftige Wesen gültig ist, mit andern Worten, dafs er ein Gesetz zu seiner Maxime gewählt habe.

Lassen sie uns nun einmal die Frage, was soll ich thun? ein wenig näher beleuchten, um zu sehen, ob wir durch Auflösung derselben nicht auf Begriffe stofsen, die uns die Beantwortung derselben erleichtern könnten. Die Frage was soll ich thun? erfordert zur Antwort du

sollst — — (z. B. nicht lügen, nicht stehlen, dein Versprechen halten u. s. w.) die Gebote für unsere Handlungen schliefsen also ein Sollen in sich. Was setzt nun dies Sollen alles voraus? *Erstlich* ein Können, d. h. Freiheit der Willkühr, denn sonst wäre es ja, wie schon oben gezeigt, Unsinn zu gebieten, wenn wir nothwendig zu unsern Handlungen gezwungen sind. Ferner fliefst hieraus, dafs die Bestimmung was wir thun sollen? auch nur alles das betreffen kann, was in unserer Macht steht, und dies ist allein unsere Willkühr, die Ausführung desselben hängt oft nicht von uns, sondern von äufsern Dingen ab, denen wir nicht gebieten können. Das Gesetz sagt: Du sollst deine unmündigen Kinder ernähren und für sie Brod verdienen, ich bin aber krank und mufs das Bette hüten, das Gesetz kann sich also auf nichts weiter als auf meinen Willen erstrecken, denn der steht in meiner Macht, ich habe den festen Vorsatz meine Kinder zu ernähren, aber die physische Kraft fehlt mir — doch auf diese erstreckt sich das Gebot nicht. — *Zweitens* setzt die Vorstellung du sollst voraus, dafs ich nicht von selbst und immer der Forderung des Gesetzes nachlebe, dafs ich ein Wesen bin, das auch Beweggründe hat, von diesem Gebote abzuweichen. Denke ich mir

ein Wesen, z. B. die Gottheit, dessen Willkühr immer und von selbst mit dem Gesetze zusammenfällt, so hat für ein solches Wesen der Begrif des Sollens keinen Sinn. Wir Menschen, bei denen der Begrif des Sollens sich findet, müssen also eine doppelte Art haben unsere Willkühr zu bestimmen, so dafs die beiden Bestimmungen nicht immer von selbst und nothwendig zusammen fallen, sondern eine der andern widerstreiten kann. *Drittens* ergiebt sich aus dem Sollen, dafs die eine Bestimmung die andere als sich untergeordnet erklärt. Lassen Sie uns jetzt sehen, welches sind die beiden Arten, auf welche unsere Willkühr bestimmt werden kann, und welches ist diejenige, die vor der andern den Vorzug hat.

Der Mensch ist erstlich ein sinnliches Wesen, diese Eigenschaft hat er mit den Thieren gemein, er hat als ein solches Neigungen, Triebe und Begierden, die von seinen Bedürfnissen herrühren. Die Befriedigung dieser seiner Bedürfnisse bringt in ihm ein angenehmes Gefühl, ein Gefühl der Lust hervor, so wie die Nichtbefriedigung derselben, ein unangenehmes Gefühl, ein Gefühl der Unlust erzeugt. — Hieraus ergiebt sich, dafs in jedem Menschen, so wie in jedem Thier, ein Stre-

ben sich finden muſs, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und daſs also auf diese Weise seine Willkühr bestimmt werden kann. Wenn ich esse, weil mich hungert, wenn ich ein Glas Champagner trinke, weil ich Begierde darnach habe, so handle ich als ein sinnliches, thierisches Wesen. — Der Mensch ist aber zweitens auch ein vernünftiges Wesen, und dadurch erhebt er sich über das Thier. Die Vernunft kann nun auch Vorschriften zur Bestimmung seiner Willkühr ertheilen, sie kann die Befolgung des sinnlichen Triebes erlauben und verbieten. Ich möchte gern zu einem neuen Kleide das Geld, das ich in der Tasche habe, verwenden, allein die Vernunft untersagt mir die Befriedigung dieses Triebes, weil ich versprochen habe, dies Geld noch heute meinem Gläubiger zu bezahlen. — So hat also der Mensch einen doppelten Bestimmungsgrund der Willkühr, einen sinnlichen und einen vernünftigen, als freies Wesen kann er zwischen beiden wählen.

Dadurch aber, daſs der Ausspruch: Du sollst, sich findet, wird erkannt, daſs dem Menschen geboten wird, was er thun soll, ob es nun gleich bei ihm steht, dieses Gebot zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

Alle Gebote oder Vorschriften für freie Willkühr sind Urtheile, denn sie sagen aus, ob eine Handlung geschehen solle oder nicht? Ein Urtheil als ein solches ist immer das Produkt des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes oder der Vernunft in weiterer Bedeutung. Alle Vorschriften für die freien Handlungen des Menschen sind also nur möglich, in so fern der Mensch denkt, d. h. ein vernünftiges Wesen ist. Das Thier handelt nach augenblicklichen Antrieben, und macht sich keine Regeln des Handelns wie der Mensch, daher legen wir dem Thiere auch blos ein sinnliches Begehrungsvermögen, dem Menschen aber ein vernünftiges Begehrungsvermögen, einen *Willen* bei. So fern der Mensch bei seinen Handlungen keiner Regel, sondern blos dem augenblicklichen, sinnlichen Antriebe folgt, ist er wie ein Thier zu betrachten, dies ist z. B. der Fall, wenn Uebermaſs des Hungers ihn antreibt, gierig über die Speise herzufallen.

Ob wir nun gleich überzeugt sind, daſs alle Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen als solche (ihrer Form nach) Produkte der Vernunft sind, so entsteht doch die Frage, worauf gründet die Vernunft ihre Einsicht von dem was wir sollen? welches ist der Grund weshalb sie etwas gebietet und ver-

bietet? Wenn wir diese Frage beantwortet haben, so ist eben dadurch auch die Frage: was soll ich thun? beantwortet. Denn wenn wir die Frage: was soll ich thun? mit andern Worten ausdrücken wollen, so können wir auch sagen: woran erkenne ich, was mir geboten ist?

Das, was die Vernunft zu thun gebietet, nennen wir *sittlichgut*, das, was sie uns zu thun verbietet, *sittlichböse*. So sagen wir, es sei sittlichgut, seinen irrenden Mitbruder eines beſsern zu belehren, und sittlichböse eine Lüge zu sagen. *Sittlichkeit* also wird das Verhältniſs unserer Handlungen zu den Geboten der Vernunft sein. *Heilig* ist ein Wesen, dessen Wille mit den Geboten der Vernunft von selbst zusammenfällt, bei dem also keine Abweichung von den Geboten der Vernunft möglich ist, und bei dem folglich kein Sollen statt findet. *Tugend* ist das fortgesetzte Streben die Gebote der Vernunft zu erfüllen, wo also die Möglichkeit einer Abweichung von diesen Geboten übrig bleibt, ein Sollen statt findet. Dies ist der Fall bei den Menschen. *Pflicht* ist das Verhältniſs der Willkühr zum Gebote der Vernunft, in so fern dadurch vorgestellt wird, daſs die Willkühr welche auch davon abweichen könnte, dem Gebote nothwendig

Folge leisten solle. So sage ich z. B. es ist meine Pflicht meinen Gläubiger zu bezahlen, d. h. es kann freilich sein, daſs sich in mir Triebfedern finden könnten, meine Willkühr dahin zu bestimmen meinen Gläubiger nicht zu bezahlen, allein das Gebot der Vernunft befiehlt mir *unnachläſslich*, den Gläubiger zu bezahlen.

Was sittlichgut, was Tugend, was Pflicht ist, wird also durch die Gebote der Vernunft für die freien Handlungen der Menschen bestimmt. Wenn ich nun frage, welches ist das allgemeine Kennzeichen des Sittlichguten, der Tugend, der Pflicht? so heiſst dies eben so viel: als welches ist der oberste Grundsatz nach welchen die Vernunft ihre Gebote für die freien Handlungen einrichtet? mit andern Worten, welches ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit? Da die Begriffe des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht aus den Geboten der Vernunft entspringen, so werden die Merkmale, die zu diesen Begriffen wesentlich gehören, auch nothwendig dem ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit zukommen müſsen und eine als oberster Grundsatz der Sittlichkeit aufgestellte praktische Vorschrift wird nicht ächt und richtig sein, wenn ihr die gefundenen Merkmale nicht zukommen.

Nun läſst sich zeigen, daſs in den Begriffen des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sich findet, und daſs diese genannten Begriffe selbst zerstört werden, wenn man die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit daraus wegläſst. Wer wird sagen, Stehlen ist heute sittlichböse, ob es aber nach hundert Jahren nicht sittlichgut sein wird, weiſs ich nicht! Wer wird behaupten, es könne einmal eine Zeit geben, wo sein Wort zu halten nicht mehr Pflicht sei! Daſs wir auf aller Einstimmung bei dem was sittlichgut ist, rechnen, erhellet auch daraus, daſs wir uns nicht scheuen unsere Bewegungsgründe bei guten Handlungen an den Tag zu legen, und daſs wir mit Sicherheit erwarten, jedermann werde mit uns darin übereinkommen, unsere Handlung sei gut. Es ist mit der Tugend wie mit der Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht auf allgemeine Einstimmung Anspruch machen kann, ist keine Wahrheit, so auch eine Tugend, bei der wir vorausſetzen müſsen, es werde nicht jeder vernünftige Mensch mit uns darin übereinstimmen, daſs sie Tugend sei, ist keine Tugend. Eben so wenig als man meinen kann, es könne wohl einen vernünftigen Menschen geben, der sich überzeugt hätte,

zwei mal zwei sei nicht vier, eben so wenig kann man meinen, es könne wohl einen vernünftigen Menschen geben für den ein falscher Eid wirklich eine Tugend sei. Alle Wahrheit gienge verloren, wenn man ihr diesen Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit nähme, eben so gienge auch alle Tugend verloren, wenn man aus ihrem Begriffe weglaſsen wollte, daſs sie allgemeingültig und nothwendig ist. Man könnte freilich hiergegen einwenden, daſs es, wie die Erfahrung lehre, so wohl Wahrheiten, als Tugenden gebe, die nicht von jedermann als Wahrheiten und Tugenden anerkannt würden: daſs es z. B. Menschen gebe, die den Satz: Gott ist ein zorniges Wesen, das nur durch Blut zu versöhnen ist, für eine Wahrheit halten, da wir hingegen diesen Satz für falsch erkennen; daſs die Caraiben es für erlaubt halten, die gefangenen Feinde zu schlachten und zu fressen, was wir für sittlichböse erklären *). Al-

*) Gewöhnlich siehet man auch als Abweichung von den moralischen Gesetzen an, daſs in Sparta der Diebstahl erlaubt gewesen, und man nur dann bestraft wurde, wenn man dabei ertappt wurde; und selbst in der ersten Auflage war dieser Fall in der Rücksicht angeführt worden. Allein bei genauerer Untersuchung findet sich, daſs das angeführte Beispiel nicht recht paſsend ist: die Spartaner hatten kein besonderes Eigenthum und also fand auch im eigentlichen

lein hierbei ist zu bemerken, daſs wenn gleich Menschen in dem was in einzelnen Fällen Wahrheit oder Tugend sei von einander abweichen, der eine dies, der andere das Gegentheil für Wahrheit oder Tugend hält; so kommen sie doch darin überein, daſs Wahrheit und Tugend selbst allgemein als solche anerkannt werden müſsen, und dies beweisen sie dadurch, daſs sie sich nicht weigern ihre Gründe, warum sie einen Satz für wahr und eine Handlung für sittlich gut halten andern zur Prüfung vorzulegen; eine unsinnige Handlung, sobald man voraussetzt, Wahrheit und Tugend führten keine Allgemeingültigkeit bei sich, sondern wären für jedermann so verschieden, wie das Angenehme beim Geschmack einer Suppe, oder beim Geruch einer Blume. Dies schlieſst nun freilich nicht aus, daſs es Menschen geben kann, die aus Mangel an Einsicht einen wahren Satz für falsch und einen falschen für wahr halten, und eben so eine Tugend für ein Laster und ein Laster für

Verstande kein Diebstahl statt, wenn jemand daher gestraft wurde, sobald man ihn betraf, daſs er etwas genommen hatte, so geschahe dies nicht, weil er einen Diebstahl begangen hatte, sondern wegen seiner Ungeschicklichkeit. Ich glaube daher, daſs das dafür gewählte Beispiel von den Caraiben paſsender ist.

für eine Tugend nehmen, oder kürzer: die *Allgemeingültigkeit* der Wahrheit und Tugend fordert nicht, daſs sie auch *allgemeingeltend* sei. Wenn nun aber auch jemand in dem irrt, was Tugend und was Laster ist, so wird er doch nie sagen, das ist mir Tugend, ein anderer kann mit eben dem Rechte etwas anders dafür halten, sondern er wird zugestehen müſsen, daſs wenn zwei Menschen zwei entgegengesetzte Dinge für Tugend halten, beide nicht Recht haben können, sondern einer irren muſs, das heiſst aber nichts anders, als, die Tugend muſs allgemeingültig sein. Daher streitet man auch über Tugend, so wie über Wahrheit, und setzt als nothwendig voraus, daſs man den andern von seiner Behauptung werde überzeugen können, welches wiederum nur möglich ist, wenn die Tugend allgemeingültig ist.

Man muſs also die Begriffe von Sittlichgut, Tugend, Recht und Pflicht für Chimären erklären, oder annehmen, daſs ihnen der Charakter der Allgemeinheit zukomme.

Dies ist der Hauptsatz, aus dem wir unsere Darstellung des obersten Princips der Sittlichkeit herleiten werden; er beruht auf das Bewuſstsein des Sittlichguten. Das Bewuſst-

sein des Sittlichguten oder, welches einerlei ist, der Gesetzgebung der Vernunft, die sich durch ihr: Du sollst, ankündigt, noch weiter ableiten zu wollen, ist unmöglich, eben so unmöglich, als wenn jemand von dem Selbstbewufstsein Ich noch eine Erklärung fordert. Wer also leugnet, dafs er ein Bewufstsein vom Sittlichguten, von einem: *Du sollst* habe, mit dem kann ich über Gegenstände der Sittlichkeit nicht streiten, eben so wenig als ich mit demjenigen, der da leugnet, dafs er sich seiner bewufst sei, über speculative Wahrheiten streiten kann. Es mufs bei allen unsern Untersuchungen, sie mögen auch noch so gründlich sein, doch endlich einen Satz geben, von dem wir ausgehen, und der allgemein anerkannt ist, denn wenn man bis ins Unendliche aufstiege, würde alles unser Erkennen grundlos sein. Dieser Grund ist im Felde des Erkennens das Selbstbewufstsein Ich, das Bewufstsein der Vorstellung und des vorgestellten Gegenstandes; im Felde der Sittlichkeit ist es das Bewufstsein der Vorstellung: *du sollst*, der auf sie beruhenden Vorstellung des Sittlichguten, und der mit ihr verwandten Vorstellungen. Beide, das Selbstbewufstsein und das Bewufstsein: Ich soll, sind uns als Thatsachen gegeben. Hier heben also unsere Unter-

suchungen an. — Das Sittlichgute muſs allgemein und nothwendig sein, also muſs das oberste sittliche Prinzip, nach welchem das Sittlichgute bestimmt wird, auch diese Kennzeichen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen.

Dieser Satz wird der Prüfstein sein, durch welchen wir alle mögliche oberste sittliche Grundsätze prüfen, um das Wahre aus ihnen zu erforschen.

Der Mensch handelt als vernünftiges Wesen nach Regeln; um diese Regeln, die die Willkühr bestimmen, von denen, die zum Behuf der Erkenntniſs dienen, zu unsterscheiden, nennt man sie *praktische* Regeln, so wie man die letztern im Gegensatz *theoretische* Regeln nennen kann. Betrachtet man eine praktische Regel blos als Willenbestimmend (als gültig) für das Subjekt, das sie sich giebt, so nennt man sie eine *Maxime*. Wenn ich mir z. B. die Regel mache: kein hohes Kartenspiel mehr zu spielen, so ist diese praktische Regel nur für mich gültig, andere werden durch diese Regel nicht für verpflichtet erklärt, und daher ist sie nur eine Maxime. Eine praktische Regel aber, die sich als Willensbestimmend für jedermann ankündigt, die Gehorsam von allen vernünftigen Wesen fordert, heiſst ein prakti-

sches *Gesetz.* So ist z. B. ein praktisches Gesetz: Man soll keinen falschen Eid schwören, denn diese Regel gilt nicht blos für ein einzelnes Wesen, sondern fordert Gehorsam von jedermann. Da der Mensch Freiheit der Willkühr hat, so kann er ein solches Gesetz zu seiner Maxime machen, oder wenn man lieber will, sich eine Maxime wählen, die zu gleicher Zeit praktisches Gesetz ist, oder auch das Gegentheil thun. Hat jemand die Maxime keinen falschen Eid zu schwören, so ist seine Maxime zu gleicher Zeit zum Gesetze tauglich; hat er aber die Maxime: man kann einen falschen Eid schwören, wenn es der Vortheil fordert, so ist seine Maxime nicht zum Gesetze tauglich.

Gäbe es nun blos Maximen und keine praktischen Gesetze, so würde es auch keine Sittlichkeit geben können, denn zur Sittlichkeit gehört Allgemeingültigkeit, diese aber findet sich nicht bei einer Handlung, die aus einer blosen Maxime fliefst, denn diese hat ja nur subjektive Gültigkeit (Gültigkeit für das Subjekt, das sie sich macht); folglich sind Handlungen dann nur sittlich, wenn sie aus Maximen fliefsen, die zu einem allgemeinen praktischen Gesetze taugen. — Da nun der Mensch als freies Wesen nicht solche Maxi-

men, die zu einem allgemeinen Gesetze taugen, zu wählen nöthig hat, so muſs das oberste Gesetz für die Sittlichkeit ein Gebot sein, und das würde also nun so lauten:

Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden.

Es macht sich jemand die Maxime, wenn es sein Vortheil erfordert, einen falschen Eid zu schwören, und ich will wissen, ob diese Maxime sittlichgut ist, so darf ich nur untersuchen, ob diese Maxime allgemeines Gesetz sein kann? — Diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben, würde alsdann so lauten: Jedermann kann, wenn es sein Vortheil erfordert, einen falschen Eid schwören; man sieht aber leicht ein, daſs wenn dies Gesetz wäre, so würde kein Richter einen Eid ablegen laſsen können, weil er nie wissen kann, ob der Vortheil des Schwörenden es nicht mit sich bringt, einen falschen Eid zu schwören. Ja der Schwörende setzt bei seiner Maxime einen falschen Eid zu thun, wenn es sein Vortheil heischt, voraus, daſs nicht diese Maxime, sondern ihr Gegentheil allgemeines Gesetz ist, weil ihm sonst sein Eid nichts helfen würde; er erkennt also das Sittengesetz keinen als chen Eid zu schwören an, und macht blos

für sich eine Ausnahme. Eben dies ist auch der Fall bei der Lüge: jemand kann zu lügen nur zu seiner Maxime machen, in so fern er vorausſetzt, der andere werde ihm glauben, d. h. der andere erkenne ihn verpflichtet die Wahrheit zu sagen, d. h. der andere erkenne es als allgemeines Gesetz an: Du sollst nicht lügen.

Kant hat in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten an mehreren Beispielen dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit erläutert, wir wollen diese Beispiele, die äuſserst treffend sind, mit einigen kleinen Abänderungen hersetzen *).

Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hofnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruſs am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daſs er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er, ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Gesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe

*) Diese Abänderungen betreffen blos die Form der Darstellung, die wir deshalb nicht beibehalten können, weil in ihnen Begriffe vorkommen, die wir unsern Lesern nicht erläutert haben.

zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Gesetz werden kann? Nun ergiebt sich aber bei näherer Untersuchung, daſs hier ein Widerspruch statt finden würde, denn der Trieb der Selbstliebe, der zur Erhaltung des Lebens bestimmt ist, würde dazu dienen dasselbe zu zerstören.

Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen Geld zu borgen. Er weiſs wohl, daſs er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daſs ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht fest verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust ein solches Versprechen zu thun, noch aber hat er so viel Gewissen sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig sich auf solche Art aus der Noth zu helfen? Gesetzt er bechlöſse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiſs, es werde niemals geschehen. Um zu wissen, ob dies recht sei, verwandle ich meine Maxime in ein allgemeines Gesetz. Da sehe ich aber sogleich, daſs diese Maxime als

allgemeines Gesetz sich nothwendig widersprechen muſs. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daſs jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daſs ihm etwas versprochen sei, sondern über alle solche Äuſserungen als eitles Vorgeben, lachen würde.

Ein dritter findet in sich ein Talent, welches, vermittelst einiger Kultur, ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbeſserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob auſser der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgabe mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme; da sieht er nun, daſs seine Maxime als allgemeines Gesetz wohl bestehen kann, ob gleich nach derselben der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten lieſse, und sein Leben blos auf Müſsiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit Einem

Wort auf Genuſs zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen*, daſs dies ein allgemeines Gesetz werde, dem jedermann Folge leisten müſste, denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daſs alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indeſsen er sieht, daſs andere mit groſsen Mühseeligkeiten zu kämpfen haben, denen er auch wohl helfen könnte: was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth, habe ich nicht Lust etwas beizutragen. Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart allgemeines Gesetz wäre, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, daſs nach jener Maxime ein allgemeines Ge-

setz wohl bestehen könnte (keinen Widerspruch in sich schliefst), so ist es doch unmöglich zu *wollen*, dafs ein solches Prinzip als Gesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er der Liebe und Theilnehmung Andrer bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eignen Willen entsprungenes Gesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dies sei genug, um durch die Anwendung des von uns aufgestellten Prinzips der Sittlichkeit auf einzelne Fälle, dasselbe zu erläutern. Wir haben nun nur noch blos zu untersuchen, ob dieses Prinzip die von uns gefundenen Kennzeichen eines wahren Prinzips der Sittlichkeit, Allgemeinheit, an sich trägt. Allein diese Untersuchung halte ich für überflüfsig, da jedermann, der dies Prinzip versteht, seine Allgemeingültigkeit auch augenblicklich einsehen mufs: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dafs sie allgemeine Gesetze werden, kann von jedermann gewollt werden, und hat also Allgemeingültigkeit.

Betrachten wir dieses oberste Sittengesetz

näher, so finden wir ferner, daſs es die Sittlichkeit eines Menschen nicht in seine Handlungen, sondern in die Maximen seines Willens setzt, ein Umstand, den wir schon oben anmerkten, weil, wenn auch eine Maxime nicht in Handlung übergehen kann, weil äuſsere Umstände (Krankheit, physisches Unvermögen u. s. w.) es hindern, dies der Sittlichkeit des Menschen ihren Werth nicht benehmen kann.

Dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit ist nicht etwa eine neue Erfindung der kritischen Philosophie, denn ein neues Prinzip der Sittlichkeit einführen, hieſse eine neue Sittlichkeit anordnen, und behaupten, die Welt hätte bis dahin keine Tugend gehabt, und wer will dies behaupten? oder das aufgestellte Prinzip wäre nicht das richtige, welches doch auch der Fall nicht ist. Das oberste Sittengesetz ist in der Vernunft, in so fern sie die Willkühr bestimmt, eben so gegründet, wie die Gesetze des Denkens in dem Verstande. Das oberste Sittengesetz ist also so alt, wie die Vernunft. So wie aber der Mensch lange den Gesetzen des Denkens gemäſs dachte, ehe diese abgesondert in der Logik dargelegt wurden, so bestimmte auch lange die Vernunft

dem obersten Sittengesetz gemäſs das Sittlichgute und Sittlichböse, ohne daſs der Mensch sich dieses obersten sittlichen Prinzips abgesondert bewuſst war. So wie aber der Mensch gar bald darauf fallen muſste, die Regeln, die der Verstand beim Denken befolgt, abzusondern, und sie aufzustellen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden, zu prüfen, ob er beim wirklichen Denken die Gesetze auch befolgt habe, so muſste er auch die Regeln zur Beurtheilung der Handlungen abgesondert zu wissen verlangen, und also auch streben sie von einem obersten Gesetz abzuleiten; mit andern Worten: so wie der Mensch, als denkendes Wesen, strebte, ein System der Logik zu entwerfen, so strebte er, als vernünftig wollendes Wesen, ein System der Moral zu erbauen. — Jetzt kam es also darauf an, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit in Worten auszudrücken und ihn aus den in der Vernunft gegründeten sittlichen Begriffen, die in jedem Menschen sich finden, gehörig abzuleiten, und hier war Irren leicht möglich. Da fand es sich nun, daſs die Philosophen über das, was in einzelnen Fällen sittlichgut oder böse sei, gröſstentheils einig waren, wenn es aber darauf ankam, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit anzugeben, so waren sie un-

ter einander uneins; ja wenn sie diesem ihren angenommenen Grundsatz der Sittlichkeit gemäſs, die Handlungen der Menschen beurtheilten, so war ihr Urtheil oft dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes entgegengesetzt. Kant hat also kein neues Sittengesetz gegeben, er hat nur das mit der Vernunft gleich alte Sittengesetz entwickelt und in einer Formel dargestellt. Die Sittlichkeit bleibt dieselbe und muſs unverändert dieselbe bleiben, wir sind jetzt nur in den Stand gesetzt, bei unsern Handlungen gewisser zu sein, daſs sie dem obersten Gesetze unserer Vernunft gemäſs sind, weil wir dies Gesetz abgesondert kennen. Der gemeine Mann beurtheilt in der That auch nach dem von uns dargelegten Gesetz die sittlichen Handlungen, wenn er z. B. hört, daſs jemand, der zum Exekutor eines Testaments ernannt wurde, dasselbe untergeschlagen habe, so sagt er: das ist schlecht, denn wenn das alle thun wollten, so könnte ja kein Mensch einen Exekutor seines Testaments einsetzen; heiſst das nicht mit andern Worten: die Maxime nach welcher das Testament untergeschlagen wurde, ist von der Art, daſs, wenn sie allgemeines Gesetz würde, würde sich das Gesetz selbst widersprechen?

Ich habe im Vorhergehenden gesagt, daſs alle Philosophen vor Kant das oberste Sittengesetz nicht richtig dargestellt hätten, und diese Behauptung will ich jetzt zu beweisen suchen, um so mehr, da durch die Vergleichung des von uns aufgestellten obersten Sittengesetzes mit andern das erstere um so einleuchtender werden wird. Das von uns aufgestellte Prinzip der Sittlichkeit heiſst: *Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden.* Betrachten wir dieses Gesetz ein wenig genauer, so finden wir, daſs es die Sittlichkeit der Maxime, nicht nach der Handlung bestimmt, die daraus entspringt, sondern einzig und allein darnach, ob die Maxime aus der die Handlung flieſst sich zur allgemeinen Gesetzgebung schickt. Ich will die Maxime nicht um der Handlung willen, sondern die Handlung um der Maxime willen, weil diese zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Seinen Nebenmenschen beizustehn, will ich nicht der Handlung wegen, weil mich andere dieserhalb loben sollen, sondern die Handlung des Beistehens will ich, weil ich nicht wollen kann, daſs das Gegentheil dieser Maxime allgemeines Gesetz werde. Nennen wir nun die Handlung, die durch eine Maxime bewirkt

werden soll, die Materie der Maxime, und das, was die Maxime zur Maxime macht, (die Art und Weise wie die Handlung geschieht) die Form derselben, so sieht man leicht ein, daſs das oberste Sittengesetz die Bestimmung von Sittlichguten und Bösen nicht von der Materie der Maxime hernimmt, sondern dies aus der Form der Maxime schöpft, es fordert nämlich zum Sittlichguten, daſs die Maxime, aus der die Handlung, meinem Willen gemäſs, flieſst, Maxime für jedes vernünftige Wesen (d. h. allgemeines Gesetz) sein könne. Daher nennt man auch das von uns dargestellte oberste Moralprinzip das formale, weil dabei allein auf die Form der Maxime, ob sie zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich sei? gesehen wird. — Hieraus ergiebt sich leicht, daſs alle andere aufgestellte sogenannte oberste Moralprinzipien, die von dem unsrigen verschieden sind, auf die durch die Maxime bewirkte Handlung sehen, d. h. materiale Prinzipien sein müssen.

Vergleicht man nun das formale Moralprinzip mit dem materialen, so stöſst man auf folgende Unterschiede: 1) Bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit ist der Grund der Befolgung einer praktischen Regel derselben, in der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze

gegründet, es soll die Maxime für alle vernünftige Wesen gültig sein. Diese Form der Maxime wird durch die Vernunft erkannt, und der Grund der Verbindlichkeit, diese Maxime zu befolgen, liegt darin, daſs wir vernünftige Wesen sind. Frägt jemand nach dem Grunde, der mich verpflichtet, das oberste Sittengesetz: Handle so, daſs die Maxime deines Willens zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist, zu befolgen, so ist die Antwort darauf, ich muſs dies Gesetz befolgen, weil ich sonst aufhören würde, vernünftig zu sein; daher wird durch das formale Prinzip der Sittlichkeit die Vernunft als Zweck unserer Handlungen erklärt. Die Vernunft ist bei der sittlichen Gesetzgebung sich selbst Zweck, deshalb werden die Sittengesetze auch unbedingt gebieten, sie gebieten vernünftigen Wesen, bei denen also nothwendig vorausgesetzt werden muſs, daſs sie vernünftig sind. Die Gebote der Sittlichkeit sind alle unbedingt: du sollst nicht lügen, nicht tödten, heilig dein Versprechen halten u. s.w. Die Vernunft sagt nicht, wenn du dies oder das erlangen willst, sollst du nicht lügen, nicht tödten, dein Versprechen halten, sondern sie sagt unbedingt: Du sollst, d. h. so lange du dich für ein vernünftiges Wesen erklärst, sollst du dies thun, was du auch übri-

gens

gens für Zwecke haben magst. — Das materiale Prinzip der Sittlichkeit will die Maxime für sittlich gut erklären, um der Handlung willen, die aus ihr entspringt. Da entsteht also von neuem die Frage: warum will ich die Handlung? mit andern Worten, welches ist mein Zweck bei dieser Handlung? Dieser Zweck kann nun nicht Vernunftmäſsigkeit der Maxime, aus welcher die Handlung flieſst, sein, denn sonst hätten wir wiederum das formale Prinzip, es muſs der Zweck also anderweitig gegeben werden. Um keine Verwirrung anzurichten, wollen wir den Zweck der Vernunft beim formalen Prinzip der Sittlichkeit (Vernunftmäſsigkeit der Maxime) den formalen Zweck, und alle anderweitig gegebene Zwecke materiale Zwecke nennen. Wie man auch nun den materialen Zweck bestimmen mag, so macht er die Vorschriften der Sittlichkeit bedingt, die Vernunft kann dann nur unter Voraussetzung des materialen Zwecks gebieten und das ganze Gebot wird seine Kraft verliehren, aufhören verpflichtend zu sein, sobald man den Zweck aufgiebt.

Der reine Wille oder die reine praktische Vernunft, deren Grundsatz das formale Moralprinzip ist, hat die Willkühr überhaupt zu seinem Gegenstande, unangesehen aller Objekte,

die dadurch wirklich gemacht werden sollen. Auf diese Weise ist es auch nur möglich, daſs sie allgemeingültige Vorschriften geben kann, denn wenn ein Objekt unsere Willkühr bestimmt, so geschieht dies nur dadurch, daſs die Vorstellung seiner Existenz ein Gefühl der Lust in uns hervorbringt, ob dies aber bei einem Gegenstand der Fall sei, können wir nur durch Erfahrung wissen, die nie Allgemeinheit geben kann; und sodann ist dieses Gefühl von Lust auch bei verschiedenen Subjekten verschieden, kann wenigstens verschieden sein; beides Gründe, die es unmöglich machen, daſs praktische Regeln, deren Bestimmung der Willkühr von dem begehrten Objekte herrühren, je allgemein sein können, welches doch, wie wir gesehen haben, von einer moralischen Vorschrift gefordert wird. Der reine Wille und das aus ihm entspringende formale Moralprinzip bekümmert sich um das Objekt gar nicht, das wirklich gemacht werden soll, es hat bloſs die Willkühr zu seinem Gegenstande, und bestimmt blos, was du auch begehren magst, so soll die Maxime, die deine Willkühr bestimmt, so beschaffen sein, daſs dadurch die Willkühr aller vernünftigen Wesen bestimmt werden kann. Das formale Prinzip bekümmert sich also nicht um das Objekt

der Willkühr, die Materie derselben, sondern blos um die Form der Regel nach welcher sie bestimmt wird; d. h ihr Zweck ist nicht material, sondern formal.

Bei einem materialen Prinzip der Sittlichkeit wird also der Vernunft der materiale Zweck gegeben, und sie schreibt nur die Mittel vor, wie wir zu diesem Zwecke gelangen können, z. B. wenn du reich werden willst, mufst du sparsam in deinen Ausgaben sein. Hier gebietet die Vernunft nur unter Voraussetzung des Zwecks, dafs man reich werden will, und ihr Gebot hat also für den keine Verbindlichkeit, der den Zweck reich zu werden nicht hat, diesen Zweck aber angenommen, so giebt die Vernunft ein Mittel an, ihn zu erreichen. — Hieraus entspringt nun der zweite grofse Unterschied zwischen dem formalen und materialen Prinzip der Sittlichkeit, bei dem ersten ist die Vernunft sich selbst Zweck; unabhängig von allen andern gegebenen Zwecken, bestimmt sie, was geschehen soll, sie giebt sich also ihre eigenen Gesetze, sie ist frei im positiven Verstande. Ich verweise hier meine Leser auf das, was ich gleich zu Anfange bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? von der positiven und negativen Freiheit gesagt habe. Das formale Moralprincip erklärt

also die Vernunft zur freien Gesetzgeberin; das materiale hingegen macht sie zur Sklavin anderer gegebener Zwecke, zu deren Erreichung sie nur blos die Mittel an die Hand geben soll. Im ersten Fall ist sie freie Gesetzgeberin, im zweiten gedungene Rathgeberin.

Jedes materiale Prinzip unterscheidet sich von dem formalen darin, daſs beim erstern die Erreichung eines Zwecks, d. h. die Wirklichmachung eines Objekts den Grund zur Bestimmung des Willens abgiebt, da hingegen bei dem letztern nicht die Erreichung irgend einer Absicht, sondern die Vernunftmäſsigkeit der Maxime allein, die Willkühr bestimmt. Jedes materiale Prinzip setzt also voraus, daſs man einen Gegenstand wirklich machen wolle; einen Gegenstand wirklich machen wollen, heiſst ihn begehren. Der wirklich zu machende Gegenstand muſs also in einem solchen Verhältniſs zu uns stehen, daſs er begehrungswürdig für uns ist, d. h. er muſs ein Gefühl der Lust in uns hervorbringen. Wenn ich z. B. die Maxime habe, ich will sparsam in meinen Ausgaben sein um reich zu werden, so ist Reichwerden der materiale Zweck meiner Handlung, ich werde also nur wollen können, sparsam in meinen Ausgaben sein, in so fern ich reich werden will. Begehre ich nun reich zu wer-

den, so steht das Reichwerden mit mir in einem solchen Verhältniſs, daſs das Dasein desselben mir Vergnügen macht, in mir ein Gefühl der Lust hervorbringt. — (Mit dieser Behauptung scheint beim ersten Anblick sich eine andere Bemerkung nicht recht vertragen zu wollen, wir können nämlich nicht blos den Zweck haben, ein Gefühl der Lust hervorzubringen, sondern auch ein Gefühl der Unlust aufheben wollen, so z. B. wenn man iſst, um den Hunger zu stillen; allein Aufhebung oder Vermeidung eines Gefühls der Unlust, ist auch ein Gefühl der Lust.) Also werden alle materialen Prinzipien des Handelns durch das Gefühl von Lust und Unlust unsern Willen bestimmen. Das Gefühl von Lust und Unlust aber haben wir nur, in so fern wir sinnliche empfindende Wesen sind, und also werden alle materialen Prinzipien des Handelns auf unserer Sinnlichkeit beruhen. Das Begehrungsvermögen aber, das durch Lust und Unlust bestimmt wird, auf Sinnlichkeit beruht, heiſst das untere, das sinnliche; so wie das Begehrungsvermögen, in so fern es durch Vernunft bestimmt wird, das obere genannt wird. — Hieraus ergiebt sich nun ganz leicht, daſs alle materialen Prinzipien des Han-

delns nur blos für sinnlichvernünftige Wesen sen gelten, da hingegen das formale Prinzip für alle vernünftige Wesen gilt; aber eben deshalb kann dann auch kein materiales Prinzip der Sittlichkeit das richtige sein, weil den Handlungen, die aus ihm entspringen, das Kennzeichen des Sittlichguten fehlt, daſs sie nämlich von allen vernünftigen Wesen als gut anerkannt würden. — Ferner wird, wenn man materiale Prinzipien zur Richtschnur unsers Handelns annimmt, die Vernunft der Sinnlichkeit untergeordnet, sie bekommt den Zweck ein Gefühl der Lust hervorzubringen, oder ein Gefühl von Unlust aufzuheben oder zu vermeiden, von der Sinnlichkeit; ihr Geschäft besteht blos darin Mittel aufzusuchen, um den Zweck der Sinnlichkeit zu befriedigen. Da aber die Sinnlichkeit kein thätiges Vermögen, sondern nur leidend ist, es nicht in unserer Willkühr steht, ob ein Gegenstand in uns Lust oder Unlust hervorbringen soll, sondern dies in der Beschaffenheit der Gegenstände gegründet ist, so verliehren wir bei dem materialen Princip unsere Freiheit, und werden von äuſsern Gegenständen abhängig; da hingegen wenn die Vernunft allein unsere Willkühr bestimmt, welches der Fall bei den formalen Prinzip der Sittlichkeit ist, die Vernunft frei

und unabhängig gebietet. Wer also blos materiale Prinzipien des Handelns annimmt, hebt die Freiheit der Willkühr auf.

Alle materialen Prinzipien lassen sich am Ende auf das Prinzip der Glückseligkeit zurückführen, denn alle materialen Prinzipien kommen darin überein, daſs der Zweck unsers Handelns Gefühl der Lust sei. Das oberste materiale Prinzip könnten wir also so ausdrücken: *Thue alles das, was dir ein Gefühl der Lust gewährt.* — Nennen wir nun die Summe aller Annehmlichkeiten *Glückseligkeit*, so werden wir dies oberste Prinzip auch so ausdrücken können: *Strebe nach Glückseligkeit.* — Eine kurze Zergliederung dieses Prinzips wird uns die Unzulänglichkeit desselben leicht darthun.

Erstlich bemerken wir, daſs dies Prinzip nicht, wie wir dies von einem wahren Prinzip der Sittlichkeit fordern, für alle vernünftige Wesen (z. B. nicht für die Gottheit), sondern nur für diejenigen paſst, die Sinnlichkeit haben, und also nach Glückseligkeit streben. — Zweitens wird sich nach diesem Prinzip nicht bestimmen lassen, was Gut und Nichtgut sei; denn wer wird mit Gewiſsheit sagen können, ob eine Handlung ihn wirklich glücklich mache oder nicht, da die Glückseligkeit nicht

von den ersten, sondern von der Summe aller Folgen abhängt; die Reihe aller Folgen aber ist unendlich, und es wird also ein unendlicher Verstand dazu gehören, um sie zu übersehen. Drittens ist es unsinnig zu gebieten, daſs man nach Glückseligkeit streben soll, da dies in der Natur eines jeden endlichen sinnlichen Wesens liegt, der Mensch schon von selbst darnach strebt und darnach streben muſs; es ist eben so ungereimt, als wenn man dem Magen gebieten wollte, zu verdauen. Viertens wird man nach diesem Prinzip keine allgemeingültigen Merkmale von Tugend und Laster erhalten; denn obgleich alle Menschen als endliche sinnliche Wesen darin übereinkommen, daſs sie den gröſsten Grad von Glückseligkeit sich zum Zweck machen d. h. daſs sie die gröſstmögliche Summe des Angenehmen genieſsen wollen, so theilen sie sich doch augenblicklich in unendlich viel Partheien wenn sie bestimmen wollen, was nun Gefühl der Lust erweckt oder glücklich macht? denn hier kömmt es auf eines jeden eigenes Gefühl an und es wäre Thorheit, wenn ich dem andern beweisen wollte, etwas was ihm Vergnügen macht, könne ihm keins machen, weil ich kein Gefühl der Lust dabei empfinde. Wäre also Glückseligkeit der einzige Zweck unserer

Handlungen, und die aus ihnen entsprungene Lust und Unlust das Kennzeichen der Sittlichkeit derselben, so würde es eben so viel verschiedene Tugenden geben, als es Menschen giebt d. h. es würde gar keine Tugend geben. Fünftens wenn das Prinzip der Glückseeligkeit das oberste Prinzip der Sittlichkeit wäre, würde es gar keine Zurechnung und folglich keine Moralität geben. Denn wäre das untere Begehrungsvermögen das alleinige praktische Vermögen des Menschen, und könnte die Vernunft nicht auch allein die Willkühr bestimmen, so könnte der Mensch bei allen seinen Handlungen keinen andern Zweck als Glückseligkeit haben, denn woher sollte ihm ein andrer Zweck gegeben werden, da nur das einzige sinnliche Begehrungsvermögen in ihm sich findet, zu dessen Natur es nothwendig gehört, daſs es auf Glückseligkeit abzweckt. *Muſs* aber der Mensch bei allen seinen Handlungen nothwendig Glückseligkeit zum Zweck haben, so müssen auch alle seine Handlungen moralisch sein, denn der Zweck macht ja die Handlung moralisch. Er muſs, so wie die Spinne durch Naturtrieb gezwungen ist, ein Netz zu weben und Fliegen zu fangen, durch seinen Naturtrieb als endliches sinnliches Wesen gezwungen Glückseligkeit zum Zweck

seiner Handlungen machen, und wenn seine Handlungen nicht als Mittel diesem Zwecke entsprechen, so kann er nicht dafür, er konnte sich nicht unglücklich machen wollen, also ist seine Handlung auch nicht unmoralisch; er hat sich in der Rechnung geirrt, und in dieser Rücksicht ist er zu bedauren, aber zurechnen kann man ihm die Folgen der Handlung nicht. — Endlich sechstens widerstreitet auch dieses Prinzip der Glückseeligkeit den gemeinsten Begriffen von Tugend. Ist der Glücklichste denn immer der Tugendhafteste? Oder wird der Tugendhafteste immer der Glücklichste sein? Da nun alle materialen Prinzipien, sie mögen ausgedrückt werden, wie man will, sich am Ende aufs Prinzip der Glückseeligkeit zurück führen lassen müssen, wie wir dies oben gezeigt haben, und dies nicht Prinzip der Sittlichkeit sein kann, so haben wir nicht nöthig für jedes einzelne derselben eine besondere Widerlegung zu führen, die überdies für diese Schrift zu weitläuftig sein würde. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, wo sie eine leichtfaſsliche Widerlegung aller materialen Prinzipien der Sittlichkeit finden werden.

Diese bisher geführte Untersuchung setzt uns nunmehro in den Stand noch etwas tiefer in das Willensgeschäft einzudringen. Der Mensch hat ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein unteres und ein oberes. Das untere Begehrungsvermögen hat er mit allen endlichen sinnlichen Wesen gemein, und dieses zweckt auf Glückseeligkeit (auf Genuſs) ab. Das obere Begehrungsvermögen kömmt ihm zu, in so fern seine Vernunft allein, ohne alle fremde Bewegungsgründe den Willen bestimmen kann, sein Zweck ist Vernunftmäſsigkeit oder das Sittlichgute. — Hätte der Mensch allein das untere Begehrungsvermögen, so würde die Vernunft in Rücksicht auf Zweck keine Gebote geben können, denn er *müſste* sodann stets nach Glückseligkeit streben und sie gäbe bloſs Klugheitsregeln, was für Mittel er zu wählen habe, um sich Genuſs zu verschaffen; dann hätte der Mensch keine Gebote, sondern bloſs Rathschläge zu befolgen. Hätte der Mensch nur das obere Begehrungsvermögen allein, wäre bloſs seine Vernunft und nicht auch seine Sinnlichkeit Willensbestimmend, so würden seine praktischen Vorschriften auch nicht die Form der Gebote haben, denn es wäre nichts zu gebieten, da der Wille von selbst der Vernunft Folge leisten

müſste, weil nichts ihn daran hinderte. Da der Mensch aber zwei Begehrungsvermögen hat, (sinnlich und vernünftig ist) und diese beiden Vermögen Zwecke haben, die mit einander in Widerstreit gerathen können, so werden seine praktischen Regeln die Form der Gebote und Verbote haben müſsen, ein *Du sollst* oder *Du sollst nicht* bei sich führen, um dadurch zu erkennen zu geben, daſs der Wille nicht von selbst der praktischen Regel folgt, daſs das eine Begehrungsvermögen dem andern, ein Zweck dem andern untergeordnet sei. Welches Vermögen aber hat nun vor dem andern den Vorzug? oder welches Vermögen ist dem andern untergeordnet? Diese Frage ist aus dem Vorhergehenden leicht beantwortlich. Das Sittlichgute findet nur statt, wenn die Vernunft allein (wie Kant sich ausdrückt: reine Vernunft) den Willen bestimmt, und wir müſsen also entweder die Tugend für eine Chimäre erklären, oder die reine gesetzgebende Vernunft zur Beherrscherin der Sinnlichkeit machen, ihren Gesetzen die Forderungen der Sinnlichkeit unterwerfen.

Hierdurch beugen wir nun auch einem Miſsverständniſs vor. Das formale Prinzip der Sittlichkeit fordert nicht, daſs der Mensch den Zweck der Glückseligkeit ganz aufgeben sol-

le, das kann er nicht so lange er Mensch bleibt, sondern es fordert nur, daſs der Mensch bei den Maximen, die auf Beförderung seiner Glückseligkeit abzwecken, darauf sehe, daſs sie vernunftmäſsig sind, d. h. daſs sie allgemeine Gesetze werden könnten; das Streben nach Tugend hebt also das Streben nach Glückseeligkeit nicht auf, sondern ordnet sich daſselbe bloſs unter.

Wir hätten also jetzt unsere zweite Hauptfrage, *was soll* ich thun? hinreichend beantwortet, wir haben gezeigt, das oberste Prinzip alles unsers Handelns muſs folgendes sein: Handle nur nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden. — Ich will aber doch noch einige Bemerkungen hinzufügen, die mit diesem Gegenstande genau zusammenhängen.

Wenn eine Maxime sich nicht zur allgemeinen Gesetzgebung schickt, und also unmoralisch ist, so ist dies auf eine doppelte Art möglich, *entweder* die Maxime widerspricht sich selbst, wenn man sie zu einem allgemeinen Gesetze erweitert, und dann versteht sich von selbst, daſs ich nicht wollen kann, sie solle allgemeines Gesetz werden, denn sie ist ja als allgemeines Gesetz nicht einmal denkbar, *oder* die Maxime enthält zwar als allge-

meines Gesetz keinen Widerspruch, aber ich kann doch als vernünftiges Wesen nicht wollen, dafs sie allgemeines Gesetz werde. Ich will von beiden ein Beispiel geben. Es macht sich jemand die Maxime: Es ist erlaubt in der Noth zu lügen; erweitert er diese Maxime zum allgemeinen Gesetz, so sieht er, dafs das Gesetz einen Widerspruch in sich schliefst, denn niemand würde ihm dann glauben, und der Zweck seiner Lüge andere zu hintergehen, würde dadurch aufgehoben; er kann nur lügen, in so fern er voraussetzt, das allgemeine Gesetz sei, die Wahrheit zu sagen, weil er sonst keinen Glauben finden würde. — Gesetzt aber es hätte jemand die Maxime, nie einem andern in der Noth beizustehen, so würde diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben sich offenbar nicht widersprechen, allein kein endliches vernünftiges Wesen kann doch *wollen*, dafs sie allgemeines Gesetz werde, denn es kann ja auch in Noth kommen, o es den Beistand anderer wünschen mufs. —

Alle Handlungen nun, die aus einer Maxime fliefsen, deren Gegentheil zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich selbst widersprechen würde, sind *vollkommene Pflichten*; diejenigen Handlungen hingegen, die aus einer Maxime fliefsen, deren Gegentheil, als Ge-

setz gedacht, sich zwar nicht selbst widersprechen, aber doch von keinem vernünftigen Wesen gewollt werden kann, sind *unvollkommene Pflichten.* —

Kant hat aufser der oben genannten Formel des obersten Prinzips der Sittlichkeit noch zwei andere aufgestellt, die sich ganz leicht, aus der gegebenen herleiten lafsen. Es sind nicht drei von einander verschiedene Prinzipien der Sittlichkeit, dies wäre ein Widerspruch, da es nur eine Sittlichkeit giebt; sondern es sind nur drei verschiedene Formeln für eine und dieselbe Sache. Zuweilen dient die eine leichter als die andere um zu bestimmen, ob eine Handlung sittlichgut sei oder nicht.

Wenn die Sittlichkeit darauf beruht, dafs die Vernunft für sich allein gesetzgebend ist, wenn die Vernunft unbedingt gebietet, und alle Zwecke der Vernunftmäfsigkeit unterordnet, so betrachtet sich die Vernunft als Zweck und nicht blofs als Mittel, denn wenn sie sich blofs als Mittel zu irgend einem andern Zwecke betrachtete, so würden ihre Gesetze nicht unbedingt und die obersten sein. So wie meine Vernunft sich als Selbstzweck betrachtet, so mufs sie auch nun alle vernünftige Wesen als Selbstzweck betrachten, weil diese mit ihr

darin übereinkommen, daſs auch sie Vernunft haben. — Der von uns aufgestellte oberste Grundsatz der Sittlichkeit hieſs nun: Handle nach solchen Maximen, die allgemeine Gesetze werden können; mit andern Worten könnte man auch sagen: Handle nach solchen Maximen, die jedes vernünftige Wesen als seine Maxime annehmen kann. Da nun jedes vernünftige Wesen sich als Zweck nicht als bloſses Mittel ansehen muſs, so kann man auch das oberste Sittengesetz so ausdrücken: *Handle so, daſs du sowohl dich selbst, als jedes andere vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel betrachtest.* — Derjenige welcher stiehlt, betrachtet denjenigen, den er bestiehlt, nicht als Zweck, denn er würde von diesem seine Einwilligung nie erhalten, sondern er braucht denselben blos als Mittel. Derjenige der seinen Mitmenschen keine Wohlthaten erweisen will, betrachtet sie nicht als Zweck, denn sonst würde er, so viel es ihm möglich ist, ihre Absichten befördern.

Endlich giebt es noch eine dritte Formel für den obersten Grundsatz der Sittlichkeit. Wenn meine Maximen moralisch sind, so müssen sie von jedem vernünftigen Wesen als willensbestimmend, anerkannt werden, d. h. sie müs-

müssen sich zu allgemeinen Gesetzen qualificiren. — Die systematische Verbindung durch gemeinschaftliche Gesetze heifst ein *Reich*, so brauchen wir z. B. den Ausdruck bei Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, das Reich des Alexanders u. s. w. Meine Maximen, wenn sie moralisch sind, qualificiren sich also zu Gesetzen für ein Reich vernünftiger Wesen. Vernünftige Wesen sind Zwecke an sich, nicht bloſse Mittel, man kann also den obersten Grundsatz der Sittlichkeit auch so ausdrücken:

Handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannst. — Derjenige, welcher stiehlt, wird seinen Willen nicht zum allgemeingesetzgebenden Willen machen wollen, weil er sonst kein Eigenthum haben würde, er will nur eine Ausnahme von der Regel sein. Wer es sich zur Maxime macht, keinen seiner Nebenmenschen zu unterstützen, kann nicht wollen, daſs seine Maxime allgemeingesetzgebend würde, weil er als hülfsbedürftiges Wesen der Hülfe anderer auch bedarf; auch betrachtet er bei seiner Maxime die andern vernünftigen Wesen nicht als Zwe-

cke, er kann nicht allgemeine Zustimmung erwarten *).

*) Wir haben schon oben gesagt, dafs die drei aufgestellten Formeln für den ersten Grundsatz der Sittlichkeit dem Inhalte nach völlig einerlei sind, so dafs man eine wechselseitig aus der andern, und auch jede aus dem Begrif des Sollens und der sittlichen Gesetzgebung ableiten kann, dafs sie sich also nur in Rücksicht der Form von einander unterscheiden. Es bleibt hier aber noch eine Frage zu beantworten übrig, die freilich mehr spekulativ ist, aber doch gewifs für manchen meiner Leser Interefse haben wird, weshalb ich auch die Antwort darauf in dieser Anmerkung ganz kurz geben will. Diese Frage ist: welches ist der Grund, warum wir den obersten Grundsatz der Moral, auf eine dreifache Art, und nicht mehr oder wenigermal ausgedrückt haben? Da die verschiedenen Formeln dem Inhalte nach völlig einerlei sind, indem sie sich wechselseitig aus einander herleiten lafsen, so betrift ihre Verschiedenheit blofs die logische Darstellung. Bei einer jeden logischen Darstellung unterscheide ich dreierlei: Form, Materie, und Form und Materie verbunden. Da der Verstand das Vermögen ist das Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, so ist die Form Einheit, die Materie Vielheit, Form und Materie verbunden ist Vielheit als Einheit betrachtet, Allheit. Nur ist hierbei zu merken, dafs da hier nicht von gleichartigen Dingen wie bei der Quantität die Rede ist, Einheit, Vielheit und Allheit nicht quantitativ, sondern qualitativ betrachtet werden. — Das oberste Prinzip als Form aufgestellt, fordert Allgemeingültigkeit der Maxime, daher die erste Formel: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dafs sie allgemeine Gesetze werden. — Der Materie nach, bezieht sich das Gesetz, auf das was geboten wird: Handle so, dafs du dich und jedes vernünftige Wesen als Zweck und nicht blos als Mittel betrachtest. Beides zusammen verbunden giebt die Formel: Handle nach

Ich will zum Beschluſs unserer Untersuchung über den ersten Grundsatz der Sittenlehre nur noch eine Bemerkung hinzufügen, welche das *moralische Gefühl* betrift. Es giebt nämlich mehrere, vorzüglich englische Philosophen, (z. B. Smith, Shaftesbury, Hutcheson u. s. w.) die zur Erkenntniſs der Sittlichkeit der freien Handlungen einen eigenen Sinn annehmen, den sie den *moralischen Sinn* nennen, der sich der Eigenliebe entgegenstellt und uns das Sittlichgute von dem Sittlichbösen durch ein Gefühl unterscheiden lehrt. — Daſs in uns sich wirklich ein Gefühl findet, welches unsere freie Handlungen begleitet, ist nicht zu leugnen, es entsteht jetzt nur die Frage, beruht dieses Gefühl, welches man das *moralische Gefühl* nennen kann, auf einen besondern Sinn, wie die Engländer behaupten, und geht es dem Ausspruch der Vernunft über die Sittlichkeit der Handlungen vorher, so daſs es derselben zum Grunde ihres Ausspruchs dient, oder folgt es vielmehr auf den Ausspruch der Vernunft und wird durch sie gewirkt? — Man sieht bei geringem Nachdenken leicht ein, auf was für schwache Stützen

solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannst.

die Moraliät beruhen würde, wenn man sie auf ein blindes Gefühl gründen wollte. Die Erfahrung lehrt, daſs dies die Handlungen begleitende Gefühl bei verschiedenen Menschen verschieden ist. In frühern Zeiten führten die rechtgläubigen Christen ihre anders denkenden Brüder mit Jubelgeschrei zum Scheiterhaufen und freuten sich, als einer groſsen That, Ketzer gemartert zu haben, — und wir beben mit Abscheu vor einer solchen Handlung zurück. Wie mancher armer Jude ist von einem Christen ermordet worden, weil dieser letztere einen Juden für keinen Menschen hielt und sein moralisches Gefühl die Handlung nicht miſsbilligte. Aber auch einmal abgesehen davon, daſs bei diesem blinden Gefühl unmöglich Allgemeingültigkeit der Sittengesetze sich ergeben kann, die doch, wie oben gezeigt worden, ein nothwendiges Kennzeichen der richtigen Sittengesetze ist, so erhellt auch gar leicht, daſs wenn man das moralische Gefühl als erste Grundquelle der sittlichen Handlungen betrachtet, alle Zurechnung verlohren geht. Denn da der moralische Sinn uns angebohren sein müſste, so könnten wir von dem Ausspruche desselben nur in so fern abweichen, als ihm ein anderes Motiv entgegenstünde, und das wäre nun die Eigenliebe.

Folgten wir nun nicht dem Antriebe des moralischen Gefühls, sondern dem der Eigenliebe, so käme dies blos daher, dafs die letztere stärker gewirkt hätte, da aber beides Naturanlagen sind, deren Beschaffenheit nicht von uns abhängt, so ist es uns auch nicht zuzurechnen, wenn der moralische Sinn der Eigenliebe unterliegen mufs. Man kann hiergegen aber nicht etwa einwenden, dafs man den moralischen Sinn durch Kultur vervollkommnen müfse, denn da setzte man ja ein sittliches Gebot voraus, was von dem moralischen Sinn unabhängig wäre, und das ist es eben, was jene Philosophen leugnen. — Wir wollen jetzt das moralische Gefühl ein wenig näher beleuchten. Dafs mit der Vorstellung eines sittlichen Gebotes ein eigenes Gefühl verbunden sei, was weder reine Lust, noch reine Unlust, sondern vielmehr ein gemischtes Gefühl ist, wird niemand leugnen. Dieses Gefühl entspringt dadurch, dafs das Sittengesetz unbedingt gebietet, die Triebe der Selbstliebe also schlechthin für sich untergeordnet erklärt und ihre Befriedigung einschränkt; Einschränkung der Thätigkeit oder des Lebens aber erzeugt ein Gefühl von Unlust, so wie umgekehrt die Beförderung der Thätigkeit oder des Lebens ein Gefühl von Lust her-

vorbringt. In dem moralischen Gefühl, was durchs Sittengesetz hervorgebracht wird, findet sich nun beides. Wir erkennen, daſs das heilige Sittengesetz die Befriedigung unserer sinnlichen Triebe einschränkt, daher das Gefühl von Unlust, wir erkennen aber auch eben dadurch, daſs die Vernunft in uns, welche die Quelle des Sittengesetzes ist, eine freie uneingeschränkte Thätigkeit hat, durch Einschränkung der Sinnlichkeit wird also die Uneingeschränktheit der Vernunft offenbar, und dies erweckt in uns das Gefühl der Lust. Beide Gefühle, Lust und Unlust sind nothwendig im moralischen Gefühl mit einander verbunden und das Gefühl der Einschränkung und Unterordnung unserer Sinnlichkeit erhebt das Gefühl der freien Thätigkeit unserer Vernunft. Es thut uns weh, daſs die Vernunft unbedingten Gehorsam und Unterwerfung der sinnlichen Natur fordert; es thut uns wohl, daſs wir als vernünftige freie Wesen, unabhängig von den Schranken der Sinnlichkeit uns selbst frei gebieten; der Selbstliebe geschieht Abbruch, die Selbstschätzung gewinnt. Man könnte also auch dies durchs Sittengesetz in dem sinnlich vernünftigen Menschen erzeugte Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz nennen. Es ist zwar, wie wir gezeigt haben,

kein reines Gefühl von Lust, aber in der Mischung hat doch das Gefühl von Lust die Oberhand, weil die Thätigkeit der Vernunft, die durchs Sittengesetz erkannt wird, freie Selbstthätigkeit ist, die also von der Wirksamkeit der Selbstliebe, die in uns als Naturwesen schon beschränkt ist, den Vorrang hat.

Hieraus erhellt, daſs der Ausdruck moralischer Sinn nicht gut gewählt ist, denn unter Sinn versteht man gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen, da hingegen das moralische Gefühl, so wie alle Gefühle (von Lust und Unlust, die man von Empfindungen, die zur Erkenntniſs der Gegenstände dienen, wohl unterscheiden muſs) blos subjektiv ist; das moralische Gefühl gehört dem Gefühlvermögen an, und beruht auf der Empfänglichkeit für Lust und Unlust. Das moralische Gefühl geht also nicht dem Sittengesetze vorher, sondern wird vielmehr erst durch daſselbe bewirkt; daher kömmt es auch, daſs es von der richtigen oder falschen Erkenntniſs der sittlichen Gebote abhängt. Erkennen wir etwas nicht als Gebot der Sittlichkeit an, so kann auch kein moralisches Gefühl entspringen: so wie umgekehrt ein moralisches Gefühl hervorgebracht wird, wenn wir etwas für sittliches Ge-

bot halten, was es doch nicht ist. — Uebrigens ist leicht einzusehen, daſs dies moralische Gefühl sorgfältig kultivirt werden muſs, weil es bei Ausübung der moralischen Vorschriften ein kräftiges Mittel ist, die sinnlichen Triebe zum Gehorsam gegen das Sittengesetz zu bringen, die Vernunft stellt den Gefühlen, welche die Sinnlichkeit giebt, ein durch sie selbst gewirktes Gefühl entgegen. Von diesem moralischen Gefühl oder dem Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz ist das Gewiſsen noch zu unterscheiden, obgleich bei beiden ein durch praktische Vernunft gewirktes Gefühl sich findet. Die praktische Vernunft hat nämlich ein doppeltes Geschäft, sie *gebietet* entweder, oder sie *richtet*. Aus dem ersten Geschäft entspringt das moralische Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz; aus dem zweiten das Gewiſsen. So wie nun das Richteramt die Gesetzgebung voraussetzt, so setzt auch das Gewiſsen das moralische Gefühl voraus. Beide aber, sowohl das Gefühl der Achtung als das Gewissen sind subjektiv und beruhen auf der Empfänglichkeit des Subjekts. Das Gewiſsen spricht nicht über die Handlungen anderer, sondern über unsere eigenen, indem wir die Maxime, aus welcher die Handlung floſs, mit dem Sittengesetz ver-

gleichen und uns entweder lossprechen oder verdammen, je nachdem die Maxime dem Sittengesetze gemäſs oder zuwider ist; das erste Urtheil ist mit einem Gefühl der Lust, das andere mit einem Gefühl der Unlust verbunden. Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeilaſsen, um meinen Lesern eine Betrachtung über das Gewiſsen mitzutheilen, die sich in Kants Tugendlehre findet. Es ist eine auffallende Erscheinung, daſs vor dem Richterstuhle des Gewiſsens Richter, Kläger und Angeklagter eine und dieselbe Person sind und daſs demungeachtet nie ein strengerer Ausspruch als vor diesem Richterstuhle statt findet, da doch, wenn dies der Fall bei einem äuſsern Rechtshandel wäre, jedermann den Gerichtshof für ungereimt erklären müſste. Es läſst sich also zum voraus vermuthen, daſs, da vor dem Richterstuhl des Gewiſsens der aus der Einerleiheit des Richters, Klägers und Angeklagten erwartete nachsichtige Urtheilsspruch nicht statt findet, der Mensch in jeder dieser Qualitäten in besonderer Rücksicht sich selbst betrachten müsse; und dies ist denn auch wirklich der Fall. — Der Angeklagte, dessen Sache vor den Gerichtshof des Gewiſsens gebracht wird, ist der mit Vernunft begabte Sinnenmensch. Der Kläger ist die in dem Menschen befindliche

Vernunft. Der Richter ist endlich der Mensch in so fern er ganz von seiner Individualität als Sinnenwesen abstrahirt und sich als gesetzgebendes und machthabendes Mitglied in der Republik freier vernünftiger Wesen überhaupt betrachtet; wo er sich also in dem gegebenen Fall als Repräsentant der gesetzgebenden Vernunft überhaupt ansieht. Der Angeklagte mufs den Gerichtshof anerkennen, dazu zwingt ihn die Achtung fürs Sittengesetz (das moralische Gefühl); der Kläger ist nicht abzuweisen, weil das Sittengesetz unbedingten Gehorsam fordert. Der Angeklagte kann dem Richter nicht Unkunde des Gesetzes vorwerfen, weil dieser selbst Gesetzgeber ist. Von dem Gerichtshofe selbst kann keine Appellation statt finden, weil es über die Vernunft keine höhere Autorität giebt. Die Sache selbst kann nicht gütlich abgemacht, sondern mufs nach der Strenge des Rechts entschieden werden, denn die praktische Vernunft fordert unbedingt. Bei dem Lossprechen erhalten wir keine Belohnung, sondern blos ein negatives Frohsein, dafs wir der Gefahr strafbar befunden zu werden entgangen sind, da hingegen mit dem Verdammen, ein positives Gefühl von Unlust verbunden ist.

Dies halte ich für hinreichend zur allgemeinen Beantwortung der Frage: was soll ich thun? oder mit andern Worten, zur Darstellung und Erläuterung des obersten Sittengesetzes für die freien Handlungen der Menschen überhaupt. Jetzt will ich nur noch kurz, die obersten Gesetze der beiden Haupttheile der praktischen Philosophie, der Rechtslehre und der Tugendlehre aufstellen. Äufserst wichtig für beide Wissenschaften sind Kants letztere Schriften: metaphysische Anfangsgründe der Rechts und Tugendlehre, auf welche ich meine Leser hiermit aufmerksam machen will. Wir können bei unsern Urtheilen über die freien Handlungen der Menschen auf zwei Stücke sehen, auf die Handlung (That) und auf die Gesinnung (Maxime) aus der sie flofs. Was die Gesinnung betrift, so kann sie nur das handelnde Subjekt allein beurtheilen. Die Handlungen sind auch wiederum von doppelter Art, entweder äufsere oder innere. Jene gehören zu den Wahrnehmungen des äufsern Sinnes, als z. B. Verträge schliefsen, Allmosen spenden u. s. w., diese sind blos Wahrnehmungen für den innern Sinn, z. B. das Denken.

Die praktische Philosophie oder Moralphilosophie, die die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? zum Zweck hat und also

Gesetze für die Freiheit der Willkühr giebt (so wie die theoretische Philosophie sich mit den Erkenntnissen beschäftigt), kann bei ihrer Gesetzgebung auf zwei Stücke sehen, auf die That und auf die Gesinnung aus der sie floſs (auf den Bewegungsgrund zu der That). Die Gesetzgebung, die sich auf die Beweggründe der That erstreckt, muſs schlechterdings eine innere, von dem Subjekt selbst gegebene sein, einmal weil das handelnde Subjekt selbst allein seine Maxime kennt, und sodann weil wie wir oben gezeigt haben, die praktische Vernunft unbedingt fordert, daſs wir ihr Gesetz, das sie sich selbst giebt, und wodurch wir erst frei handeln, zur Maxime unsers Willens machen. Eine jede äuſsere Gesetzgebung würde uns eine andere Triebfeder als das Gesetz selbst aufstellen, und also blos Legalität (Gesetzmäſsigkeit) nicht Moralität (Sittlichkeit) hervorbringen. Derjenige Theil der Moralphilosophie nun, der sich mit der innern Gesetzgebung beschäftigt, und also auf die Triebfedern der Handlungen sieht, erhält den Namen der Ethik oder Tugendlehre. Sie enthält die Gebote für alle freie Handlungen der Menschen, sie mögen äuſsere oder innere sein. Der Mensch aber lebt nicht allein, sondern mit mehreren in Verbindung, die er für seines

gleichen d. h. für vernünftige Wesen anerkennt, die eben so wie er durch sittliche Gebote verpflichtet sind. Seine freie Willkühr kann also mit der freien Willkühr anderer in Collision kommen. Diese Collision ist nur durch äufsere Handlungen möglich. Es wird also auch die praktische Vernunft Gesetze für die äufsern freien Handlungen der Menschen geben können, in so fern die Menschen zusammen leben und also in Collision kommen können. Man soll aber bei dieser Gesetzgebung nicht auf die Triebfedern der Handlung Rücksicht nehmen, denn sonst gehörte die Gesetzgebung zur Tugendlehre, sondern es ist allein auf die Handlung zu sehen. Diese Gesetzgebung ist also eine äufsere und hat es gar nicht mit den Triebfedern zu thun, ob das Gesetz um sein selbst willen, oder aus andern Bewegungsgründen befolgt wird. Sie betrift daher nur die äufsern Handlungen der Menschen in so fern sie nebeneinander leben, und erhält den Namen der Rechtslehre (Jus). Der Grundbegrif der Rechtslehre ist also der der äufsern Freiheit. Worin kommen nun die Tugendlehre und Rechtslehre überein, und worin unterscheiden sie sich von einander?

Die Rechtslehre und Tugendlehre kommen in folgenden Stücken überein:

1) Beide sind Theile der praktischen Philosophie, denn sie haben die freien Handlungen der Menschen zum Gegenstand.

2) Für beide gilt das Moralprinzip: Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, und die besondere Prinzipien, die jede derselben aufstellt, müssen sich aus diesem allgemeinen Prinzip ableiten lassen.

3) Beide sind gesetzgebend (nöthigend) und kündigen ihre Gesetze durch: Du sollst an, weil bei dem Menschen Willkühr und Gesetz nicht von selbst zusammenstimmen.

Die Rechtslehre und die Tugendlehre sind aber in folgenden Stücken verschieden:

1) Die Gesetze, welche die Tugendlehre aufstellt, fordern eine innere Gesetzgebung, die der Rechtslehre lassen auch eine äuſsere Gesetzgebung zu.

2) Die Tugendlehre sieht auf die Triebfedern der Handlungen, die Rechtslehre auf die Handlungen allein; jene hat also Sittlichkeit, diese Gesetzmäſsigkeit zu bewirken zum Zweck.

3) Die Tugendlehre erstreckt sich auf alle Handlungen und begreift also auch alle Pflichten der Rechtslehre in sich, da hingegen die

Rechtslehre blos äußsere Handlungen zum Gegenstande hat.

4) Die Tugendpflichten haben am Gewissen ihren alleinigen Gerichtshof, weil niemand als das handelnde Subjekt, die Triebfedern seiner Handlungen kennt; die Erfüllung der Rechtspflichten die blos auf die äußsern Handlungen unangesehen der Maximen aus welchen sie fließsen sich beziehen, kann vor einem äußsern Gerichtshof beurtheilt werden.

5) Rechtspflichten finden nur statt, wenn der Mensch mit andern zusammen lebt, da hingegen der Mensch doch Tugendpflichten zu beobachten hat, wenn er auch ganz allein lebt.

6) Der Begrif, welcher der Tugendlehre zum Grunde liegt, ist der der innern, der welcher der Rechtslehre zum Grunde liegt, der der äußsern Freiheit.

7) Man kann die Gesetzgebungen in die aus reiner Vernunft und in die durch Autorität eines andern eintheilen, die erste nennt man natürliche, die zweite positive Gesetzgebung. Die Gesetzgebung der Tugendpflichten kann, weil sie eine innere ist, nie positiv sein, die Gesetzgebung der Rechtspflichten aber wohl, weil es bei ihr nicht auf Gesinnung ankömmt, sie nicht Moralität, sondern

blos Legalität zum Zweck hat. Es versteht sich übrigens von selbst, daſs wenn wir hier von Rechtspflichten reden, wir nicht auf positive Gesetzgebung, sondern auf Gesetzgebung der Vernunft sehen.

Da nun die sittliche Gesetzgebung in die Rechtslehre und Tugendlehre zerfällt, so entsteht die Frage: welches ist das oberste Prinzip einer jeden? Wir machen mit der Rechtslehre den Anfang.

Die Frage nach dem Rechte setzt also voraus, daſs eine Person (ein freies, vernünftiges Wesen) mit andern Personen in einem äuſsern praktischen Verhältniſs steht, so daſs ihre Handlungen als Fakta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben können. Was leidet nun das allgemeine Moralprinzip: Handle nach solchen Maximen von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, auf dieses gegebene praktische Verhältniſs der Menschen gegen einander für Anwendung? Die Antwort auf diese Frage wird uns zugleich das oberste Prinzip der Rechtslehre geben.

In dem praktischen Verhältniſs in dem ich mit andern Menschen komme, muſs ich sie zuvörderst als Wesen mit freier Willkühr betrachten, und also ihre Handlungen als aus

freier

freier Willkühr entsprungen ansehen; denn ich kann unmöglich wollen, daſs es allgemeines Gesetz werde, ein freies vernünftiges Wesen nicht als ein solches zu betrachten. Da aber die Gesetzgebung der Rechtspflichten blos auf äuſsere Handlungen sieht, so kann sie sich nicht auf die Zwecke einlassen, die jemand bei seinen Handlungen hat, denn diese gehören zur Gesinnung, sondern sie betrachtet die äuſsere Handlung blos als einen Akt der freien Willkühr. Hieraus ergiebt sich folgendes Rechtsgesetz: *Handle äuſserlich so, daſs der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.* Man sieht leicht ein, daſs dieses Rechtsgesetz aus dem obersten Moralprinzip abgeleitet ist, und eben daraus ergiebt sich für uns die Verpflichtung demselben Folge zu leisten. Ob wir aber nun gleich als vernünftige Wesen uns für verpflichtet erkennen müssen dieses Gesetz zur Maxime unsers Willens zu machen, so gehört doch dies Gebot einer Befolgung des Rechtsgesetzes um des Gesetzes willen, wobei es offenbar auf Gesinnung ankömmt, in die Tugendlehre; die Rechtslehre fordert nicht, daſs ich das Gesetz um des Gesetzes willen befolge, sondern sagt blos die

Vernunft sei in ihrer Idee des äufsern praktischen Verhältnisses der Menschen gegen andere darauf eingeschränkt, und ihr geht die Triebfeder, die uns antreibt dies Rechtsgesetz zu erfüllen nichts an.

Das Recht ist also der Inbegrif der Bedingungen unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann. — Jede äufsere Handlung, welche sich als ein allgemeines Gesetz der Willkühr denken läfst, ist recht, und diejenige welche dieses Gesetz hindert oder aufhebt, ist unrecht. Es läfst sich als ein allgemeines Gesetz der Willkühr denken von einem Schuldner das ihm geliehene wieder zu fordern, und also ist diese Handlung recht. Das geliehene nicht wieder zurück bezahlen kann nicht als ein allgemeines Gesetz der Willkühr betrachtet werden, es ist also die Handlung unrecht.

Wenn meine Handlung oder überhaupt mein äufserer Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernifs kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen. Jeder Wi-

derstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung der Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Ist also die Wirkung (die Handlung oder mein äuſserer Zustand) recht d. h. mit den allgemeinen Gesetzen der Freiheit zusammenstimmend, so ist es auch der Widerstand, den ich dem Hinderniſs derselben entgegensetze. Dem andern Widerstand leisten, heiſst sich seiner Willkühr entgegenstellen, d. h. ihn zwingen. Mit dem Recht ist also zugleich eine Befugniſs, den der ihm Abbruch thut, zu zwingen, verknüpft.

Das Recht, wenn es rein sein soll, darf sich nicht auf Gesinnungen als Triebfedern berufen, denn sonst würde es die Tugendlehre zu Hülfe nehmen, sondern ihm bleiben blos äuſsere Motive, daher fuſset es sich auf das Prinzip der Möglichkeit eines äuſsern Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. Recht und Befugniſs denjenigen, der mich an der Ausübung desselben hindert zu zwingen, bedeutet also einerlei.

So viel über die Rechtspflichten und deren oberstes Gesetz. Es sind die hier aufgestellten Sätze gröſstentheils aus Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre ge-

nommen, auf welche Schrift ich auch diejenigen meiner Leser, die mehr hierüber nachzulesen wünschen, verweise.

Wir kommen jetzt zur Beantwortung der zweiten Frage: welches ist das oberste Gesetz der Tugendpflichten?

Die Tugendlehre bezieht sich nicht, wie die Rechtslehre blos auf Handlungen; sondern ihre Gesetzgebung betrift die Gesinnungen. Die Gesinnungen bei einer Handlung beziehen sich auf einen Zweck, wozu die Maxime, aus der die Handlung fliefst, als Mittel anzusehen ist. Denn die Vernunft, aus welcher alle praktischen Regeln fliefsen, ist das Vermögen der Zwecke. Der Mensch als ein sinnliches Wesen hat Neigungen, deren Erfüllung dem Sittengesetze, also der Pflicht zuwider sein können; ihnen widersetzt sich also die praktische Vernunft. Da nun die sinnlichen Neigungen sich auf einen Gegenstand der freien Willkühr d. h. auf einen Zweck erstrecken, so wird auch die moralische Gesetzgebung der Vernunft einen Zweck aufstellen müssen. Dieser Zweck der praktischen Vernunft wird als ein solcher,

1) unabhängig von den sinnlichen Neigungen sein müssen.

2) da er ein sittlicher Zweck ist, Allge-

meingültigkeit bei sich führen müssen, und also an sich selbst, nicht bedingt Zweck sein.

3) die Vernunft wird diesen Zweck zugleich als Pflicht aufstellen müssen; denn gesetzt er wäre nicht Pflicht, so sind nur zwei Fälle möglich, entweder er wird uns nothwendig als Naturwesen gegeben, alsdenn ist die Maxime, durch die er erreicht werden soll, keine Maxime der Gesetzgebung durch Freiheit mehr, sondern gehört zur Naturerkenntniſs; oder der Zweck ist beliebig und nicht sittlich nothwendig, dann kann auch die Maxime durch die er hervorgebracht werden soll, kein sittliches Gebot sein.

Da nun niemand von andern gezwungen werden kann, sich einen Zweck zu machen, so kann auch die Rechtslehre, die eine äuſsere Gesetzgebung hat, nicht die Zwecke der Handlungen bestimmen, sondern hat nur auf die Handlung allein zu sehen. Man kann nur etwas zu einem Zweck zu machen sich selbst zwingen; es gehört also die Gesetzgebung der Tugendlehre zur innern Gesetzgebung, welche die innere Freiheit betrift.

Wendet man das oberste Moralprinzip: Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, auf diesen Begrif der Tugend-

lehre als einer innern Gesetzgebung für Zwecke die an sich Pflicht sind, an, so erhält man zum obersten Prinzip der Tugendlehre:

Handle stets nach einer Maxime der Zwecke, von der du wollen kannst, daſs sie ein allgemeines Gesetz werde.

Die Tugend besteht in dem Bestreben, die sinnlichen Neigungen den Sittengesetzen unterzuordnen, dies erhellet auch deutlich aus dem obersten Gesetz der Tugendlehre; denn die Zwecke, die die sinnlichen Neigungen uns vorhalten, beziehen sich auf unser Subjekt, und sind daher auch blos subjektiv gültig, die Tugendlehre fordert hingegen von uns, daſs wir uns Zwecke vorsetzen, die Allgemeingültigkeit haben und denen also die Zwecke die durch Sinnlichkeit uns gegeben werden, untergeordnet sind.

Welches sind denn aber die Zwecke, die zugleich Pflicht sind, und die die sittliche Gesetzgebung den sinnlichen Zwecken entgegensetzt? — Alle Zwecke die wir uns zu erreichen vorsetzen können, betreffen entweder uns oder andere Menschen. Wir werden also untersuchen müssen, welches ist der Zweck den wir für uns selbst haben können, und der an sich Pflicht ist und welches ist der Zweck den wir in Rücksicht anderer Men-

schen haben können und der an sich Pflicht ist.

1) Bestimmung des Zwecks der an sich Pflicht ist, in Rücksicht auf uns.

Der Mensch als ein sinnliches Wesen hat mancherlei Neigungen, deren Zwecke wie wir oben gezeigt haben, insgesammt auf den Zweck der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen. Der Zweck, der an sich Pflicht ist, kann also nicht die eigne Glückseligkeit sein, denn es wäre thöricht, dem Menschen etwas zu gebieten, woran er durch seine Natur schon von selbst angetrieben wird. — Auch kann die Maxime: Befördre deine eigene Glückseligkeit aus allen Kräften kein allgemeines sittliches Gesetz werden, weil die Menschen als endliche, bedürftige Wesen zwar in dem übereinkommen, daſs sie überhaupt nach Glückseligkeit streben, jeder einzelne aber, nach Beschaffenheit seiner Individualität, sich einen besondern Begrif von dem macht, was zur Glückseligkeit gehört, so daſs es hier so viel verschiedene Vorstellungen als Menschen giebt (quot capita, tot sensus). Der Zweck der an sich Pflicht ist, muſs durch die Vernunft selbst geboten werden. Die Vernunft aber als sittliche Gesetzgeberin, ist sich allein Zweck. Der Zweck also, der an sich Pflicht

ist, ist für jeden Menschen, die Vervollkommnung (Cultur) seiner Vernunft; nicht blos Cultur der praktischen Vernunft, d. h. der sittlichen Denkungsart, so daſs wir dahin streben allein um des Gesetzes willen zu handeln, sondern auch der theoretischen Vernunft, um uns vor Irrthümer zu bewahren und uns in den Stand zu setzen, uns selbst Zwecke vorzusetzen und Mittel zu finden, sie auszuführen. Dadurch entfernen wir uns von dem Zustand der rohen Natur oder der Thierheit und nähern uns der Idee der Menschheit.

2) Bestimmung des Zwecks, der an sich Pflicht ist in Rücksicht auf andere. — Wir müssen andere Menschen als freie Wesen betrachten, und daher ist es uns unmöglich für sie zu thun, was ein freies Wesen nur für sich allein thun kann, d. h. sich selbst Zwecke zu setzen. An seiner Vervollkommnung als moralisches Wesen muſs er also allein arbeiten. Aber da er als endliches Wesen nicht immer zureichend alles besitzt, um seine Zwecke auszuführen, so muſs ich die Zwecke anderer (versteht sich, so fern diese nicht unsittlich sind) zu den meinigen machen. Das Gesetz: Mache die Zwecke anderer, so fern sie nicht unsittlich sind, zu den Deinigen, ist offenbar mit dem obersten Prinzip der Tugendlehre:

Handle stets nach einer Maxime der Zwecke, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, übereinstimmend. — Diese Tugendpflicht gegen andere beruht also auf ihre Eingeschränktheit, Eingeschränktheit führt auf Gefühl des Bedürfnisses, wir werden also dahin streben müssen, den Bedürfnissen (dies Wort im weitesten Sinn genommen) anderer, so fern sie den Sittengesetzen nicht widerstreiten, abzuhelfen; die Befriedigung eines Bedürfnisses gewährt ein Gefühl der Lust, deren Summe Glückseligkeit heiſst. Wir werden also dadurch, daſs wir dem Gebote der Tugendlehre gemäſs, die Zwecke anderer so fern sie nicht unsittlich sind, zu den unsrigen machen, die Glückseligkeit anderer zu unserm Zwecke machen. — Die beiden Zwecke der Tugendlehre, die zugleich als Pflicht geboten werden, sind also unsere eigene Kultur, oder das Streben von der Thierheit immer mehr der Idee der Menschheit sich zu nähern — und die Beförderung fremder Glückseligkeit zu unserm Zwecke zu machen. Ich bitte meine Leser Kants Tugendlehre zu vergleichen.

Die Rechtsgesetze sowohl als die Gesetze der Tugendverpflichtung sind beide blos formal; jene abstrahiren von allem Zweck überhaupt und bestimmen die *Form* der Mittel

(der äufsern Handlungen) diese bestimmen die *Form* der Zwecke, dafs sie nämlich Pflicht an sich sein sollen. Hieraus ergiebt sich aber ganz leicht, dafs die Kenntnifs seiner ethischen und juridischen Verpflichtungen und das Streben dieselben zu erfüllen, zwar das erste und nothwendigste Erfordernifs der Sittlichkeit sind, dafs aber zum Handeln in der Sinnenwelt (zur Ausübung seiner Pflicht) noch mehr als dies erfordert wird, und dafs man also in den moralischen Unterweisungen (was zu thun sei?) mit der Darstellung der Pflichten des Menschen, ja selbst mit der Erwärmung des Herzens für das Gute und Edle, sich nicht begnügen könne, sondern auch lehren müfse, wie man es anzufangen habe, die sittlichen Vorschriften ins Werk zu richten. Hierzu aber ist zweierlei erforderlich: Einmal, dafs der Mensch seinen Willen durch das Sittengesetz bestimmen, also die in seiner sinnlichen Natur liegenden Hindernisse durch das Gesetz überwinden lerne und sodann, dafs er die Welt kenne, um sich die nöthigen Mittel zu verschaffen seine Zwecke zu realisiren. Das erstere wird in der moralischen Afcetik gelehrt, das zweite in der moralischen Klugheitslehre.

Die moralische Afcetik hat die Kultur

der Tugend zum Gegenstand. Sie setzt voraus, daſs der Mensch sich selber kenne; wisse, welche Neigungen der Beobachtung der sittlichen Gesetze sich am meisten entgegenstellen, wofür er sich also zu hüten habe. Sie muſs lehren, auf welche Weise der Mensch die in ihm sich findenden Anlagen zur Sittlichkeit ausbilde; wie er es anzufangen habe, die ihm als Naturwesen zukommenden Triebe und Neigungen dem Willen der Vernunft zu unterwerfen (nicht auszurotten, denn sie sind an sich weder gut noch böse, sondern werden dies erst durch den Gebrauch, welchen die Freiheit von ihnen macht, auch möchte ihre Ausrottung, selbst wenn sie möglich wäre, doch nicht rathsam sein). Der Mensch muſs sich selbst zur Tugend erziehen; so wird er, indem er alles das, was die Natur ihm gegeben hat, zu seiner moralischen Ausbildung benutzt, der Schöpfer seines innern moralischen Selbsts, das Produkt seiner eigenen Freiheit, wodurch er auch allererst Werth und Würde erhält.

Was nun die moralische Klugheit betrift, so muſs sie nicht mit einer klugen Moral verwechselt werden; die letzte ist das System der sogenannten Weltleute und will, daſs man, wo es ohne sonderliche Aufopferung angeht oder

wo selbst der Vortheil es heischt, die moralischen Vorschriften erfülle, wenn hingegen aus dieser Erfüllung sich Folgen ergeben, welche mit der Summe unserer übrigen Neigungen unmöglich vereinbar sind, man von dem Sittengesetz abweiche, dies aber auf eine solche Weise thue, daſs der sogenannte gute Ruf so wenig als möglich dadurch leide. Eine Lehre, die den Tod aller Tugend und Rechtlichkeit zum Grunde hat, die aber doch allgemeiner ist, als man wohl glauben sollte; zu ihr gehört der Menschen und Staaten verderbende Grundsatz, der mehr Verheerungen als die fürchterlichste Pest angerichtet hat, in den Handlungen der Staaten gegen einander sei entweder gar nicht von Sittlichkeit und Rechtlichkeit die Rede, oder es müſse doch hier die Politik das erste Wort führen und die Moral ihr untergeordnet sein.

Die moralische Klugheit stellt die Erfüllung unserer Pflichten als das höchste Ziel unsers Strebens auf, sie beruft sich auf die Gebote der Moral; allein sie verschaft uns auch die nöthige Welt- und Menschenkenntniſs, welche uns in den Stand setzt, unsere Zwecke zu erreichen. Es ist aber nicht blos rathsam und zuträglich, sich diese Kenntnisse zu erwerben, sondern sie gehören auch zu de-

nen, welche sich zu verschaffen, Pflicht ist; und wenn jemand aus Mangel an Welt- und Menschenkenntniſs, welche er sich doch erwerben konnte, seine edlern Zwecke aufgeben muſs, oder wohl gar Böses statt Gutes stiftet, so ist er allerdings dafür verantwortlich. Der Mensch muſs sich mit dem Schauplatz, auf dem er wirken und handeln soll, bekannt machen, er muſs die Wesen (seine Mitmenschen) welche ihm in Erreichung seiner Zwecke beförderlich und hinderlich sein können, kennen lernen, um den Widerstand derselben zu vermindern, und ihre Hülfe zu seinen guten Absichten sich zu verschaffen. Die Moral lehrt, *was zu thun sei*, die Klugheitslehre, *wie es zu thun sei*.

Wer erkennt nicht den groſsen, moralischen Werth der Gesinnungen und Zwecke des Kaiser Josephs, wer weihet dem unglücklichen Fürsten nicht eine Thräne des innigsten Mitleids, wenn er bedenkt, daſs dieser Monarch am Rande des Grabes seine schönsten Plane zertrümmert sahe, daſs er gezwungen wurde, einen Theil des von ihm aufgeführten Gebäudes, das zum Wohl seiner Völker dienen sollte, selbst einzureiſsen, um gröſsern Übeln vorzubeugen; und doch können wir ihn nicht von dem Vorwurf reinigen, daſs

er die Menschen überhaupt und seine Unterthanen insbesondere nicht gekannt habe, und zu rasch verfahren sei; ein Vorwurf, der ihn um so stärker trift, je größer und heiliger die Verpflichtung eines Fürsten ist, die Menschen zu kennen, deren Regierung das Schicksal in seine Hand gegeben hat.

Mit der moralischen Kultur steht ferner die Ausbildung der Humanität in inniger Verbindung. Es sind die Grazien die Gespielinnen der Tugend, und wenn gleich die Idee der Pflicht das Merkmal des Erhabenen an sich trägt, so schliefst dies die Schönheit in der Darstellung derselben nicht aus und derjenige irrt, der da meint, Rohheit und rauhe Aufsenseite machen die erhabenen Gesinnungen kenntlich. Venus Urania ist die Tochter des Himmels, aber sie glänzt in reiner Schönheit. — Die Erfüllung unserer Pflichten fordert weder schmutzigen Cynismus noch selbstpeinigendes Mönchsthum. Heiterkeit des Gemüths verbunden mit der gefälligen Form des Umgangs geben der tugendhaften Gesinnung einen äufsern Glanz, der ihrem innern Werth keinen Abbruch thut; die Reinheit des Herzens ist ein edler Stein, dem die geschmackvolle Einfassung der Civilisirung zwar keinen

neuen Werth zu geben vermag, der aber doch durch sie fürs Auge gewinnt.

Die Ethik sowohl als das Naturrecht sind in ihrem reinen Theile a priori und metaphysisch; die moralische Afcetik aber so wie die moralische Klugheitslehre stützen sich auf Erfahrungen; sie machen die beiden Haupttheile der moralischen Anthropologie aus, einer Wissenschaft, deren Werth bei weitem nicht genug anerkannt und die bei weitem noch nicht gehörig bearbeitet ist.

Dritter Abschnitt.

Beantwortung der Frage, was darf ich hoffen?

So wichtig auch die aus unsern vorhergehenden Untersuchungen sich ergebenden Resultate sind; so gewiſs es ist, daſs nur durch die Kritik unsers Erkenntniſsvermögens Sicherheit der Erkenntniſs gegründet und durch die Kritik unsers Begehrungsvermögens der Grundstein zu einer sittlichen Gesetzgebung gelegt werden kann, so bleibt doch immer noch eine Leere übrig, die unsere Untersuchungen nicht ausgefüllt haben und welche auszufüllen, jedermann strebt; ist das Ende des Erdenlebens auch das Ende unsers Seins; die dunkle Pforte des Todes, welche den Pfad unserer irdischen Existenz begränzt, führt sie in

in das unendliche Nichtsein, oder haben wir Hofnung, dafs wir in einem andern Leben in der Entwickelung unserer intellectuellen und moralischen Kräfte fortschreiten werden? Diese Frage führt für jedermann das höchste Interesse bei sich. Nicht minder wichtig ist die Frage: Stehen die Schicksale der Welt und ihrer vernünftigen Bewohner blos unter den eisernen Gesetzen einer Naturnothwendigkeit, nach welchen sie sich blind aus einander entwickeln? oder giebt es eine weise Weltregierung, welche auch die Schicksale der Menschen nach höhern Zwecken ordnet und leitet?

Bei allen Nationen, unter allen Himmelsstrichen, zu allen Zeiten, wo nur Menschen dachten, erregten diese Fragen über Gott und Unsterblichkeit der Seele ein grofses Interesse und überall versuchte der Mensch, so oft auch seine Versuche mislangen, diese Fragen zu beantworten und das zu beweisen, was er so innig wünschte und hofte. Wir werden also auch diese Untersuchungen nicht von der Hand weisen können, sondern uns auf sie einlafsen müssen.

Da die Gegenstände dieser Fragen, wie man leicht einsieht, über die Sinnenwelt hinausliegen, so werden wir auch nicht erwarten können, dafs die Erfahrung uns über sie be-

lehren kann; wenn wir über sie Aufschluſs verlangen, so können wir uns nur an die Vernunft als das Vermögen der Ideen (der Begriffe, welche die Erfahrung übersteigen) wenden.

Die theoretische Vernunft antwortet auf unsere Anfrage: da das Gebiet unserer möglichen Erkenntniſs überhaupt sich auf das Feld der Erfahrung einschränkt, die Gottheit aber und die Unsterblichkeit der Seele Gegenstände sind, welche zu keiner möglichen Erfahrung gehören, so ist über sie für uns kein *Wissen* möglich. Aber auch jeder andere geringere Grad des Fürwahrhaltens in Rücksicht der genannten Gegenstände ist für unsere Erkenntniſskraft überschwenglich, weil es gar keinen objektiven Grund eines solchen Fürwahrhaltens für sie geben kann. Es sind nämlich alle objektive Gründe des Fürwahrhaltens im Gebiet der Erkenntniſs nur von doppelter Art, entweder empirisch, (auf sinnlichen Wahrnehmungen beruhend) oder a priori; beide Arten der Gründe aber gelten nur, wie wir dies bei Beantwortung der ersten Frage: was kann ich wissen? ausführlich gezeigt haben, im Felde einer möglichen Erfahrung. — Jedes geringere Fürwahrhalten, Glauben und Meinen muſs, wenn es nicht als leeres Hirngespinst betrach-

tet werden soll, auf objektiven, wenn gleich nicht zureichenden Gründen sich fuſsen.

Einige meiner Leser könnten vielleicht meinen, daſs der Begrif der Zweckmäſsigkeit, dessen wir uns bei Betrachtung der Natur, namentlich der organisirten Produkte derselben bedienen und bedienen müſsen, uns zu einem wenigstens wahrscheinlichen Schluſs für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele berechtigte; allein dieser Begrif ist nichts weiter als ein Nothbehelf für unsere Nachforschung, wenn wir mit den Gesetzen der mechanischen und chemischen Wirkungen zum Erklären gegebener Erscheinungen nicht mehr ausreichen. Die Urtheilskraft strebt die zufälligen Formen der organisirten Körper unter Gesetze (Begriffe) zu bringen, da nun weder die Gesetze der Causalität, welche eine Natur überhaupt begründen, noch die besondern Gesetze der Causalität für mechanische und chemische Wirkungen dahin reichen, so sieht sie sich nach einem andern Begrif um, der ihr in Ermangelung eines bessern zum Erklären der uns als zufällig erscheinenden Formen der organisirten Körper diene; diesen findet sie in der Idee der Zweckmäſsigkeit, welchen ihr die praktische Vernunft als das Vermögen der Causalität nach Zwecken liefert. Sie kann

allerdings von dieser Idee zur Nachforschung in der Sinnenwelt Gebrauch machen, allein sie muſs sie blos als ein regulatives Prinzip betrachten, und hat gar keinen Grund, sie als constitutiv im Felde der Erkenntniſs aufzustellen, mit andern Worten: sie muſs zugestehen, daſs andere Erkenntniſskräfte, welche die unsrigen übertreffen, gar wohl aus bloſsen Gesetzen des Naturmechanismus diese Erscheinungen möchten erklären können; und derjenige, welcher das subjektive Prinzip der Zweckmäſsigkeit zu einem objektiven erhebt, um aus ihm Folgerungen für das Dasein der Gottheit und für die Unsterblichkeit der Seele abzuleiten, muſs die Objektivität dieses Prinzips darthun, welches unmöglich ist; ja, er wird auch nicht im Stande sein, die in der Welt sich findenden Zweckwidrigkeiten zu erklären, welche offenbar dem Prinzip der Zweckmäſsigkeit, wenn es objektiv, nicht blos subjektiv zur Nachforschung, aufgestellt wird, entgegenstehen. Man vergleiche hiermit was bei Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? über den physico-theologischen Beweis für das Dasein Gottes gesagt worden.

Ob nun gleich die theoretische Vernunft die Fragen: Giebt es einen Gott und eine Unsterblichkeit der Seele? als nicht vor ihren

Gerichtshof gehörig abweist, weil sie dieselben nicht beantworten, und überdies auch von ihnen zum Behuf der Erkenntnifs keinen Gebrauch machen kann, so erklärt sie doch diese Fragen weder für ungereimt, noch behauptet sie, dafs es keinen Gott und keine Unsterblichkeit der Seele geben könne. Sie verweist diese Gegenstände nur in ein Feld des Übersinnlichen, in welchem ihr keine Erkenntnifs gewährt wird, und was sie blos (in dem Begriffe der Dinge an sich) als einen Grenzbegrif für das Gebiet des Erkennens aufstellt.

Was nun die praktische Vernunft als Gesetzgeberin im Reiche freier Wesen betrift, so herrscht sie freilich in einem Gebiet, was nicht zur Sinnenwelt (in welcher allein Naturnothwendigkeit sich findet) gehört, sondern ganz aufserhalb derselben liegt, allein sie giebt uns keine Erkenntnifs von den Wesen, die das Reich der Freiheit ausmachen; sie erklärt durch einen Machtspruch, indem sie ihr: *Du sollst*, unbedingt ausspricht, (welches nothwendig Freiheit der Willkühr voraussetzt,) es gebe ein solches Reich freier Geister und der Mensch sei ein Mitglied dieses Reichs. Das Handeln (Bestimmung des Willens) ist ihr Gegenstand, das Erkennen in diesem Felde ist nicht ihr Beruf.

Vielleicht könnte man glauben, daſs die Begriffe von der Gottheit und der Unsterblichkeit der Seele ihr zu ihrer sittlichen Gesetzgebung nothwendig wären; dies ist aber auch nicht der Fall. Soll die Gesetzgebung der Vernunft Sittlichkeit erzeugen, so darf sie weder ihr Gesetz aus einer andern Autorität als aus ihrer eigenen ableiten; noch darf sie eine andere fremdartige Triebfeder zu Hülfe rufen, damit dasselbe in Ausübung gebracht werde.

Die Vernunft darf nicht die Sittengesetze aus dem Willen Gottes ableiten, so daſs sie nicht als gesetzgebend, sondern blos als das Gesetz anerkennend sich zeigte, denn sonst wäre sie nicht frei und aller Werth der Handlungen ginge verlohren, weil uns das der Vernunft fremde, blos auf den Willen Gottes beruhende Gesetz nur entweder durch Furcht vor Strafe oder aus Hofnung einer Belohnung Gehorsam abnöthigen würde. Die Vernunft erklärt vielmehr ihre Gesetzgebung für die alleinige und höchste, und wenn sie (wie dies in der Religion geschieht) die Sittengesetze zugleich für Gebote der Gottheit erklärt, so geschieht dies eben deshalb, weil sie die höchste Vernunft nur durch und nach sich denken kann. — Aber eben so wenig darf sie Beweggründe von der Gottheit hergenommen,

Furcht oder Hofnung, unter die sittlichen Beweggründe mischen, um Gehorsam zu erzwingen oder zu erschmeicheln; sie kann nur die Achtung fürs Gesetz (die Achtung für die Würde der Menschheit) als eine reine sittliche Triebfeder gelten lassen.

Also auch hier wäre das Resultat: die praktische Vernunft kann uns keine Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele geben, auch kann sie von diesen Gegenständen zu ihrem eigenen Behuf keinen Gebrauch machen.

Das Gesagte aber vermehrt die Schwierigkeit bei unsern Untersuchungen, unser Weg scheint sich in ein finsteres Thal zu verliehren, wohin kein Strahl tröstlicher Hofnung fällt. Wir sind wegen des Fürwahrhaltens des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele an die Vernunft gewiesen; diese aber weist uns so wohl in theoretischer als in praktischer Beziehung ab, erklärt, sie könne uns keinen Bescheid ertheilen, und sie könne in Rücksicht ihrer doppelten Functionen (im Felde des Erkennens und Begehrens) von den beiden genannten Ideen keinen Gebrauch machen.

Geschlossen aber kann hiermit die Untersuchung unmöglich sein; denn sonst liefse sich das allgemeine Interesse des Menschenge-

schlechts für die Beantwortung gedachter Fragen, das rastlose Bemühen sich hier Licht zu verschaffen, gar nicht erklären. — Kann die Erklärung nicht in der theoretischen, und auch nicht in der praktischen Vernunft allein liegen, soll und muſs sie aber doch durchaus in der Vernunft gesucht werden, so ist dies nur in der Vereinigung beider möglich.

Die theoretische und praktische Vernunft sind ein und dasselbe Vermögen der Ideen, nur daſs dies Vermögen als theoretische Vernunft in Beziehung auf Erkenntniſs (der Gegenstände) als praktische Vernunft hingegen auf Bestimmung der Willkühr (des Subjekts) betrachtet wird. Beide stehen also in einem innigen Verein und müssen harmonisch einklingen.

Das Gebiet für die Gesetzgebung der praktischen Vernunft ist das Reich des Uebersinnlichen, das Reich der freien Wesen. Sie bestimmt den Willen, der eine Eigenschaft der Dinge an sich ist; diese Willensbestimmung aber muſs in Handlung übergehen, und dadurch erscheint sie in der Sinnenwelt, wodurch nun die theoretische Vernunft ein Recht der Anfrage erhält. —

Bei einem jeden Sittengesetze aber kann man nur drei Fragen aufwerfen: 1) wie

ist das Sittengesetz als Gesetz] möglich?) 2) Unter welchen Bedingungen kann das Gesetz erfüllt werden? 3) was ist der letzte Zweck des Gesetzes? oder welches einerlei ist: wenn das Gesetz erfüllt wird, was wird ſich daraus ergeben? Bei geringer Aufmerksamkeit wird man den Eintheilungsgrund bald finden und sich von der Vollständigkeit dieser dreigliedrigen Eintheilung überzeugen; bei jeder sittlichen Gesetzgebung ist dreierlei zu unterscheiden, das Gesetz selbst, das Subjekt, welches verpflichtet wird, das Objekt, wozu es verpflichtet wird.

Die praktische Vernunft hat zu ihrer Gesetzgebung die Beantwortung dieser Fragen nicht von Nöthen; sie gebietet unbedingt; aber eben aus diesem unbedingten Machtwort der praktischen Vernunft kann die theoretische nach Anleitung der drei aufgestellten Fragen Folgerungen ableiten.

Erste Frage: Wie ist das Sittengesetz als Gesetz möglich?

Unbedingt kann die Vernunft nur freien Wesen gebieten. Die theoretische Vernunft zieht also hieraus die Folge, daſs die praktische Vernunft den Willen des Menschen durch ihre Gesetzgebung für frei erklärt. Die theoretische Vernunft kann, wie wir anderweitig ge-

zeigt haben, weder die Causalität durch Freiheit noch ihr Gegentheil im Gebiet des Übersinnlichen, der Dinge an sich, beweisen und mufs die Sache unentschieden lassen; daher erklärt sie das Fürwahrhalten der Freiheit für ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft, welches zwar keine Erkenntnifs begründet, im Gebiet der Erkenntnifs auch zu nichts führt, aber als Grundstein einer möglichen sittlichen Gesetzgebung überhaupt fest steht. Dies Fürwahrhalten ist also blos aus praktischer Quelle entsprungen; es ist so gewifs als die sittliche Gesetzgebung selbst; es hat vollkommene zureichende subjektive Gründe; es ist ein praktischer Glaube. Dieser Glaube an Freiheit und Menschenwerth wächst mit dem Bewufstsein der sittlichen Gesetzgebung; er wird lebendig mit dem lebendigen Gefühl der Achtung fürs Pflichtgebot; wir sind Bürger einer freien Geisterwelt, unser Majestätsbrief wird uns durch das Gesetz gegeben, was in unserm Busen spricht und was unbedingt Gehorsam fordert. — Nur durch das Thor des Pflichtbegrifs gehst du in das Gebiet der Freiheit und deiner Würde.

Zweite Frage. Unter welchen Bedingungen ist die Erfüllung des Sittengesetzes möglich? —

Es liegt in dem Wesen der sittlichen Gesetzgebung, daſs die Vernunft auf Erfüllung der Gesetze dringt; sie stellt ein Ziel auf, und fordert, daſs der Mensch unnachlaſslich streben solle, dies Ziel zu erreichen; folglich erklärt sie durch ihr Machtgebot dies Ziel für erreichbar. Dies Ziel ist Heiligkeit d. h. ein völliges Zusammenstimmen des Willens mit dem Sittengesetz; eine solche beharrliche Gesinnung im Guten, daſs die Abweichung von demselben unmöglich ist; so groſs auch immer die Kraft des (sinnlichen) Anreizes zur Uebertretung des Gesetzes sein mag, so soll doch die Achtung für das Gesetz für sich allein, ohne alle Beihülfe fremdartiger Triebfedern beständig siegen. Man sieht bald ein, daſs die Vorstellung der Heiligkeit eine Idee ist, denn sie führt das Merkmal des Unbedingten, Absoluten, bei sich. Der Mensch hingegen, der in der Sinnenwelt diese Idee realisiren soll, ist ein beschränktes Wesen seiner Kraft nach, und so viel er auch in diesem Leben nach seiner moralischen Vervollkommnung ringen mag, wird er doch nie hoffen können, die Forderung der praktischen Vernunft an ihn, zu erfüllen; und dennoch läſst die Vernunft sich nichts von ihrer Forderung abdingen; ein anderes, näheres Ziel sich stecken, hieſse die

Sittlichkeit aufheben; entweder ist der Mensch einem unendlichen Gebot unterworfen oder Sittlichkeit, Tugend und Recht sind bloſse Chimären, sinnreiche Erfindungen der Klugheit um das Volk zu zügeln, über welche der Einsichtsvollere mitleidig die Achseln zuckt.

Bei diesem Machtwort der Vernunft, Heiligkeit solle das Ziel unseres Sterbens sein *), muſs die theoretische Vernunft die Möglichkeit der Forderung retten. Ist dies nicht der Fall, so ist die Vernunft mit sich uneins, sie gebietet in praktischer Hinsicht, was sie in theoretischer für ein Hirngespinst erklärt. Erfüllt vom Gefühl der Achtung für das Pflichtgebot, würde der sittlichgute Mensch handeln, wie ihm die praktische Vernunft befohlen, und im Augenblick der kalten, ruhigen Ueberlegung, wo die theoretische Vernunft ihre Rechte behauptet, würde er über sich als einen gutmüthigen Thoren lächeln, der aus allen Kräften einem Schattenbilde nacheilt.

Wie ist aber die Heiligkeit für den Menschen als ein mögliches Ziel denkbar? — Nur dadurch, daſs für ihn eine unendliche Annäherung zu diesem Ziele statt findet; dann rückt der Mensch mit jedem Fortschritt in der Tu-

*) Ihr sollt heilig sein, wie euer Vater im Himmel heilig ist.
Jesus.

gend dem Ziele näher und die unendliche Annäherung kann als Einheit betrachtet, für Erreichung gelten. Die praktische Vernunft gebietet ohne Zeitbedingung dem Menschen als Ding an sich; der Mensch, der dies Gesetz in Ausübung bringen soll, ist Erscheinung in der Form der Zeit; hier wird also das Unbedingte des Gesetzes zu seiner Erfüllung eine unbedingte, d. h. eine unendliche Zeit fordern.

Damit also die Gesetzgebung der Vernunft in Rücksicht der Erfüllung von dem Menschen möglich sei, wird gefordert, daſs der Mensch eine unendliche Zeit im Guten fortschreiten könne; und dazu ist erforderlich, daſs der Mensch eine unendliche Zeit als freies, vernünftiges Wesen fortdaure, daſs sein vorhergehendes Leben das nachfolgende begründe und daſs er sich desselben bewuſst sei. Alle diese Merkmale aber finden sich in dem Begrif der Unsterblichkeit der Seele; also kann man auch sagen: da die Vernunft Heiligkeit als das höchste Ziel aufstellt, so postulirt sie die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist dieser Gegenstand von so groſsem Interesse, daſs es meinen Lesern gewiſs nicht nicht unangenehm sein wird, wenn wir bei demselben noch ein wenig verweilen, um ihn von mehreren Seiten zu betrachten. So wie

wir die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet haben ist das Fürwahrhalten derselben kein Wissen, sondern nur ein Glauben; d. h. wir haben für dasselbe keine objektiv—, sondern nur subjektiv — zureichende Gründe. Ich kann den Zweifler an Unsterblichkeit nicht durch Gründe der Erkenntniſs von der Wahrheit überzeugen, sondern ich kann nur den, welcher von dem höchsten Ziel seines Daseins, von der Heiligkeit des Pflichtgebots innig durchdrungen ist, zum Fürwahrhalten des Satzes, seine Seele sei unsterblich, bringen, wenn ich ihm zeige, daſs nur durch diese Annahme, die Forderung der Vernunft aufhört, chimärisch zu sein *).

In der Logik wird gelehrt, daſs kein Fürwahrhalten (also auch der Glaube) auf blos subjektiven Gründen beruhen darf, sondern durchaus auch, wenn gleich unzureichende objektive Gründe für sich haben muſs. Den

*) Es scheint zwar, als wenn man die Heiligkeit als Forderung des Sittengesetzes und die Endlichkeit der menschlichen Natur dadurch in Verbindung bringen könnte, wenn man annimmt, es werde das was dem Menschen an moralischer Vollkommenheit mangelt, durch übernatürliche Einwirkung ersetzt; allein diese Behauptung schlieſst einen Widerspruch in sich, da die moralischen Vollkommenheiten des Menschen ihrem Wesen nach sein Werk (das Produkt seiner Freiheit) sein müssen, also nicht von andern in ihm hervorgebracht werden können.

Glauben ohne alle objektiven Gründe verwirft sie und nennt ihn einen Köhlerglauben; wird nicht den Glauben an Unsterblichkeit auch ein solcher Tadel treffen? Wenn von Erkenntnissen die Rede wäre, allerdings, allein hier ist von Bestimmung der Willkühr, von der sittlichen Gesetzgebung die Rede, da sind alle Gebote der Vernunft als solche, weil sie allgemeingültig sind, objektiv, nicht blos subjektiv, und also wird alles das, was aus diesen Pflichtgeboten sich ergiebt, zum Behuf des Handelns, objektiv d. h. allgemein gültig betrachtet werden können und müssen.

Der Glaube an Unsterblichkeit der Seele wird ein praktischer Glaube genannt, weil er auf das Pflichtgebot der praktischen Vernunft sich gründet, welches als möglich sich zu denken, die theoretische Vernunft zu dieser Annahme zwingt. Man mufs dies aber nicht so verstehen, als sei der Glaube an Unsterblichkeit der Seele eine von der praktischen Vernunft uns auferlegte Pflicht; denn nur das, was aus Freiheit der Willkühr entspringt, kann uns als Pflicht geboten werden; jedes Fürwahrhalten aber ist nicht frei, sondern wird erzwungen, (ich kann nicht glauben, was mir beliebt), und also kann auch der Glaube an Unsterblichkeit nicht als eine Pflicht geboten

werden, sondern er entspringt aus der von uns anerkannten heiligen Verpflichtung überhaupt. Es ist der Glaube an Unsterblichkeit ein Kind der Freiheit, die in der Anerkennung der eigenen Gesetzgebung der Vernunft besteht; so wie in dem Menschen das Gefühl seiner Würde, dessen was er zu werden sich unnachlaſslich bestreben soll, lebendig und wirksam wird, erzeugt sich in ihm dieser Glaube, der die seligsten Hofnungen zur Folge hat und Einheit in die intellectuellen Kräfte des Menschen bringt.

Es entspringt also dieser Glaube aus der Vereinigung der theoretischen und praktischen Vernunft; und ist beiden angehörig, wenn gleich sein felsenfester Grund in der letztern sich findet. Er steht daher auf der Grenze beider Gebiete, und diese Gränze entsteht dadurch, daſs die im Reiche der Freiheit geltende Gesetzgebung im Gebiet der Naturerscheinung in Handlungen sich wirksam beweisen soll. — Die theoretische Vernunft kann von dem Begrif der Unsterblichkeit im Felde der Erkenntniſs keinen Gebrauch machen, weil hier von der Seele als Ding an sich die Rede ist (denn nur auf die Dinge an sich ist die Gesetzgebung der Sittlichkeit anwendbar), und man darf also weder in der Psychologie, noch

in

in der Anthropologie, noch in der Geschichte des Menschengeschlechts u. s. w. die Unsterblichkeit der Seele als Erklärungsgrund von Erscheinungen brauchen, weil man sonst fremdartige, übersinnliche Gründe einmischen und so alle Erklärung überhaupt vernichten würde. Doch ist es wiederum allerdings erlaubt, da wo in der moralisch-sinnlichen Welt alle Erklärungsgründe uns verlassen, die Hofnung zu hegen, daſs jene Räthsel in dem Zeitpunkt einer höhern Ausbildung jenseits des Erdenlebens sich für uns lösen werden.

Auch in praktischer Rücksicht kann die Vernunft von diesem Glauben an Unsterblichkeit keinen Gebrauch machen; nicht zu ihrer Gesetzgebung überhaupt, denn der Glaube an Unsterblichkeit flieſst aus der Heiligkeit der Gesetzgebung und begründet nicht etwa dieselbe; wir erkennen uns nicht für verpflichtet, weil wir uns unsterblich glauben, sondern wir glauben uns unsterblich, weil wir uns für verpflichtet erkennen; nicht zur Begründung besonderer Pflichten (dem Innhalte nach), denn was nach unserm Tode mit uns für Veränderungen vorgehen, und was sich daraus für neue Pflichten (dem Innhalte nach) ergeben werden, bleibt uns ein ewiges Geheimniſs, und folglich können wir zu nichts verpflichtet sein, was da-

mit in Verbindung steht; nur dies einzige steht fest, was aber aus dem Pflichtgebot allein sich ergiebt; wir sollen uns bestreben einen sittlichen Charakter zu erhalten, d. h. die Gebote der Vernunft zu unsern dauernden, beharrlichen Maximen zu machen, damit die Möglichkeit des Fortschreitens im Guten in uns lebendig werde.

Endlich ist noch zu erinnern, daſs man von dem Glauben an Unsterblichkeit der Seele keine Beweggründe zur Tugend hernehme; die Reinigkeit des Sittengesetzes, worauf die Idee der Heiligkeit sich gründet, aus welcher wiederum der Glaube an Unsterblichkeit flieſst, verbietet jede Einmischung anderer Triebfedern als die der Achtung fürs Gesetz; und also kann weder Belohnung noch Bestrafung nach dem Tode als Beweggrund zur Tugend aufgestellt werden, denn diese würden fremdartige Triebfedern Hofnung oder Furcht erzeugen.

Es stellte ein groſser Mann einst die Frage auf: Wenn zwei Menschen in gleichem Grade den sittlichen Geboten Folge leisten; der eine aber überzeugt ist, daſs der Tod das Ende unsers Daseins sei, da hingegen der andere an eine unendliche Fortdauer glaubt; welcher von beiden übt reinere Tugend? Er entschei-

det für den ersten, und diese Entscheidung hätte allerdings ihre Richtigkeit (und wäre in Rücksicht des Glaubens an Unsterblichkeit, da Reinheit der Tugend das erste und höchste für den Menschen sein muſs, von groſser Bedeutung), wenn der Glaube an Unsterblichkeit entweder dem Pflichtbegrif vorausginge und ihn begründete, oder wenn er der Vernunft anderweitig als durch den Pflichtbegrif gegeben würde. Im ersten Fall würde er sich unter den Beweggründen zur Tugend nothwendig finden müssen; im zweiten Fall aber würden wir nie wissen können, ob er sich nicht eingemischt hätte. So wie wir hingegen den Glauben an Unsterblichkeit begründet haben, leidet durch ihn die Reinheit der sittlichen Gesinnung nicht nur keinen Abbruch, sondern der Glaube selbst wird erst durch diese Reinheit fest und unerschütterlich.

Da das Glauben ein geringerer Grad des Fürwahrhaltens ist, das Wissen ihm vorsteht, und also jenes im Falle des Widerstreits diesem weichen muſs, sind wir auch nun im Besitz des Glaubens sicher, haben wir nicht zu fürchten, daſs uns irgend jemand einmal aus diesem Besitz verjagen werde, indem er uns beweist, die Seele sterbe mit dem Körper dahin?

Alle Beweise sind ihrer Quelle nach a priori oder a posteriori. Von der Seele wissen wir a priori durchaus nichts, als dafs sie das Subjekt des innern Sinnes ist, dafs wir mit Ich bezeichnen, dafs dieses Bewufstsein Ich selbst, so lange wir Erfahrung haben, unverändert dasselbe bleibt, dafs aber unsere Vorstellungen von den Zuständen dieses Ichs in der Zeit wechseln. Wir nehmen uns selbst nur als Erscheinung wahr, das, was uns als Ding an sich zum Grunde liegt, kennen wir nicht. Also können wir, wie wir uns auch a priori betrachten mögen, als Erscheinung oder als Ding an sich, nichts über unsere Fortdauer jenseits des Gebiets unserer Erfahrung sagen, sie weder behaupten noch verneinen; es ist a priori kein Beweis weder für noch wider die Unsterblichkeit möglich. Denn was wir a priori von den Erscheinungen sagen, gilt nur für eine mögliche Erfahrung, und von den Dingen an sich wissen wir nichts. Doch bleibt immer so viel ausgemacht, dafs wenn es uns gleich unbegreiflich bleibt, wie nach dem Tode die Seele bis ins Unendliche fortdaure, die Behauptung dieser Fortdauer doch keinen Widerspruch in sich schliefst.

Mehrere Besorgnifs erregen die Gründe, welche aus der Erfahrung gegen die Unsterb-

lichkeit aufgestellt werden. Da das Sterblichsein eine reale Negation ist, so wird sie auch nicht unmittelbar erfahren, sondern nur auf sie geschlossen werden können; und diesen Schlufs leiten die Gegner ungefähr aus folgenden Vordersätzen her. Was man auch über das Wesen der Seele behaupten mag, ob sie mit dem Körper ein und dasselbe (Unitanier) oder ob sie eine von demselben verschiedene Substanz sei (Dualisten); so ist doch so viel nicht zu leugnen, dafs sie mit dem Körper in der innigsten Gemeinschaft steht; tausend Erscheinungen zeigen, dafs der Zustand des Körpers die Functionen der Seele befördern und hindern kann; der Genufs gewisser Getränke beflügelt die Einbildungskraft, gewisser Speisen erschlafft sie; beim heftigen Kopfschmerz wird es uns unmöglich scharf zu denken und Sätze zu verbinden, zu schliefsen u. s. w.; mit der Schwäche des Körpers im Alter ist Schwäche des Geistes verbunden, und mit den Körperkräften nehmen die Kräfte der Seele ab. Wie können nun, wenn der Körper selbst zerstört wird, wenn chemisch aufgelöst seine Bestandtheile der unorganisirten Natur zurückgegeben werden, die Functionen der Seele noch fortgesetzt werden? wie kann die Seele ohne Nerven empfinden? wie sind ohne Empfindun-

gen Wahrnehmungen möglich und wie ohne diese Erkenntnisse und Handlungen?

Allerdings sind diese Einwürfe für den, welcher im Felde der Erkenntnifs Gründe für die Unsterblichkeit der Seele aufstellen will, unbeantwortlich. Es ist ihm unmöglich das So zu diesem Wie zu finden; und da er und sein Gegner auf gleichem Boden (der Erkenntnifs) stehen, so wird er sich auf dieses Wie? doch einlafsen müssen. Mit unserm praktischen Glauben an Unsterblichkeit aber hat es eine andere Bewandnifs; wir thun auf alle Erkenntnifs Verzicht, weil wir wissen, dafs die Unsterblichkeit über die Gränze unserer möglichen Erkenntnifs hinausliegt, wir antworten dem Gegner, dafs Unbegreiflichkeit nicht Unmöglichkeit sei, und dafs es in der uns umgebenden Sinnenwelt tausend Dinge giebt, die uns ewig unerklärbar bleiben müssen und die dessen ungeachtet doch wahr sind. Es bleibt mir ewig unerklärlich, wie jemand, der keine Vorstellung vom Bau der Muskeln des Körpers und ihres Mechanismus hat, doch nach seiner Willkühr seine Glieder in Bewegung setzt, und doch sehen wir diese Erscheinung in jedem Augenblick; ist diese willkührliche Bewegung minder wahr, weil ich sie nicht zu erklären vermag? Wie geht es zu, dafs beim Gefühl

der Schaam, das Blut in die Adern der Wangen tritt und sie röthet? Wer will das erklären, und wer leugnet die Wahrheit der Erscheinung? Ich verstehe nicht, wie aus dem physischen Aktus der Zeugung meiner Ältern, ich als ein freies Wesen habe ins Dasein gerufen werden können, und doch sagt mir mein Bewufstsein: Du sollst, dafs ich frei bin.

Alle Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele treffen nur den Dogmatiker, welcher aus Vermessenheit (Nichtkenntnifs seiner Kräfte) sich in ein Gebiet wagt, wohin seine Erkenntnifskraft nicht reicht und sie sind ein heilsames Mittel, ihn in seine Schranken zurück zu weisen; wir, die wir uns freiwillig alles Erkennens über diesen Punkt begeben, werden durch sie nicht im Besitz unsers Glaubens gestört; nur müssen wir nicht vergessen, dafs dieser Glaube uns keinen Aufschlufs über die Art und Weise giebt, wie wir nach dem Tode fortdauern, ob mit oder ohne Körper? Sobald wir irgend eine Behauptung der Art aufstellen, welche über das, was die Forderung der Vernunft der Heiligkeit nothwendig mit sich führt, hinausliegt, schiffen wir von unserer dem Skeptiker unzugänglichen Insel des Gebiets der Freiheit, zum Felde der Er-

kenntnifs über und können den Kampf mit unserm Gegner nicht vermeiden, in welchem es uns unmöglich wird den Sieg zu erringen, so bald unser Gegner blos unsere Beweise angreift.

Wir sind also im sichern und ruhigen Besitz des Glaubens an Unsterblichkeit, aus dem uns niemand vertreiben kann; es möchte aber doch manchem meiner Leser die Frage sich aufdrängen: Ist denn von allen bisher geführten Beweisen für die Unsterblichkeit keiner, welcher gültig ist? und wenn dies etwa nicht der Fall sein sollte, kann in der Folge nicht etwa ein solcher Beweis gefunden werden? und dies bewegt mich etwas über die vermeinten Beweise von der Unsterblichkeit der Seele zu sagen.

Alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele lafsen sich in folgende Klassen theilen: sie sind entweder empirisch oder metaphysisch, d. h. sie gründen sich entweder auf Erfahrung oder auf Vorstellungen a priori. —

Da die unendliche Fortdauer nach dem Tode kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, so sieht man wohl, dafs die für diesen Gegenstand aus der Sinnenwelt versuchten Beweise nicht unmittelbar, sondern nur *analogisch* sein können. Dahin gehören die

Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling und das Aufgehen des verfaulten Korns in der Erde, das sich Entwicklen zu Halm, Ähre und Körnern u. s. w. Diese Darstellung für einen wirklichen stringenten Beweis zu nehmen, fällt wohl keinem denkenden Manne ein; es sind Bilder, Gleichnisse, deren sich der Redner und Dichter vielleicht mit Vortheil bedienen kann, die aber, wie sich bald zeigen wird, für den Philosophen in Rücksicht des Beweises für Unsterblichkeit der Seele auch nicht den geringsten Werth haben.

Dieser vermeinte Beweis aus der Erfahrung soll auf Analogie beruhen? Wir unterscheiden *nach der Analogie schliessen* und *nach der Analogie denken. Man schliesst nach der Analogie*, wenn man daraus, dass zwei Dinge in mehreren wesentlichen Stücken übereinkommen, folgert, dass sie auch in andern übereinkommen werden. Man hält Dinge ungeachtet ihrer Verschiedenheit, der Gattung nach für einerlei; das Prinzip der Befugniss so zu schliessen liegt in der Einerleiheit des Grundes beide Dinge zu einer Gattung zu zählen. *Man denkt nach der Analogie*, wenn die Identität eines Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), so fern sie, ungeachtet der specifischen

Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften außer diesem Verhältniß betrachtet, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, statt finden. So schließt der Arzt der Analogie nach, wenn er daraus, daß ein Kranker, den er jetzt zu behandeln hat, in allen wesentlichen Stücken der Krankheit mit einem andern von ihm Geheilten übereinstimmt, folgert, die Arzneimittel, welche diesem von seinem Übel befreit, werden auch bei jenem dieselbe Wirkung thun. — So denken wir uns zu dem Bau des Bibers in Vergleichung mit dem des Menschen den Grund in dem Biber, den wir nicht kennen, mit dem Grunde in dem Menschen, den wir kennen (Vernunft) als Analogen der Vernunft und wollen dadurch anzeigen, daß der Grund des thierischen Kunstvermögens im Biber unter der Benennung des Instinkts von der Vernunft in der That specifisch verschieden, doch auf die Wirkung (den Bau des Bibers, mit dem des Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniß habe. Beide Analogien, die des Schließens und Denkens, finden aber bei der Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling und des Wachsens und Fortpflanzens des in die Erde gesäeten Korns und der Unsterblichkeit der Seele nicht statt. Zuvörderst fällt in

die Augen, daſs hier keine Übereinstimmung zwischen der Seele (dem Gegenstande des innern Sinnes) und den körperlichen Gegenständen der Raupe, dem Korn u. s. w. statt finden kann; soll hier Vergleichung statt finden, so ist der Mensch als organisirtes Naturprodukt mit der Raupe und dem Korn zusammen zu stellen. Die Raupe wird in einen Schmetterling verwandelt, weil sie als Raupe ihr Geschlecht nicht fortpflanzen kann, welches ihr als Schmetterling erst möglich wird. Soll hier Analogie mit dem Menschen statt finden, so muſs der Mensch als Kind und der entwickelte, mannbare, zur Fortpflanzung fähige Mensch zusammengestellt werden; man kann z. B. sagen, daſs die Natur gerade zu der Zeit, wenn die Fortpflanzung bewirkt werden soll, den organischen Körper den gröſsten Reitz ertheilt; die Pflanzen sind zur Zeit der Blüthe in ihrer gröſsten Pracht; der schöne Schmetterling unterscheidet sich sehr von der ungestalteten Raupe; der blühende Mann mit dem Feuerblick im Auge, und das rosenwangige Mädchen mit der Fülle des Busens sind schöner als das Kind. Der Schmetterling, sobald er die Erhaltung seines Geschlechts besorgt hat, stirbt, und an sein Dasein reiht sich das Dasein anderer Dinge gleicher Art; eben so reiht

sich an das Dasein eines Menschen das Dasein künftiger Geschlechter, da er selbst dahin stirbt. — Die Analogie zwischen dem Korn, was in die Erde gesäet wird, und aus diesem aufkeimt, wächst und neue Früchte trägt (wobei erinnert werden mufs, dafs es keinesweges verfault und in einen unorganischen Zustand versetzt wird) und dem Zustande des Menschen, ist die des Eies am Eierstock in der Mutter, die durch die Begattung bewirkte Losreifsung von demselben, die Bildung im Utero, das Gebohrenwerden und die Entwickelung des Menschen bis zu neuer Fortpflanzung.

Die Beweise, die für die Unsterblichkeit der Seele, aus Begriffen a priori geführt werden sollen; sind entweder ontologisch oder teleologisch, oder theologisch. Was den ersten betrift, wo die Unsterblichkeit der Seele aus der Einfachheit derselben dargethan werden sollte, so habe ich seine Unzulänglichkeit bei Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? S. 175. dargethan.

Der teleologische Beweis ist kürzlich folgender. Das Thier, so wie jedes andere organische Geschöpf erreicht während seines Daseins den Zweck, wozu es da ist, vollkommen; die in ihm liegenden Anlagen, werden so weit sie reichen können, entwickelt. Ganz anders

verhält es sich mit dem Menschen; in ihm finden sich Anlagen und Fähigkeiten, die, wie die Erfahrung lehrt, in keinem vollständig entwickelt werden. Soll die Vernunft nun nicht annehmen, daſs die Natur zwecklos verfahre, so muſs sie zugestehen, daſs es ein Leben jenseits des Grabes giebt, in welchem diese Entwickelung vor sich geht.

Gesetzt, dieser aufgestellte Beweis hätte seine vollkommene Richtigkeit, so würde er doch immer die Unsterblichkeit (unendliche Fortdauer) nicht darthun; denn da die Anlagen eines endlichen Wesens, als Naturprodukt, nicht unendlich angenommen werden können, so wird auch keine unendliche Zeit zur Ausbildung und vollständigen Entwickelung derselben, erforderlich sein.

Prüfen wir ferner diesen Beweis genauer, so findet sich an ihm noch folgendes zu tadeln. Das Prinzip der Zweckmäſsigkeit ist allerdings eine in dem Menschen gegründete Idee, welche die Urtheilskraft zur Nachforschung im Felde der Erfahrung als regulatives Prinzip leiten soll, wo er mit den mechanischen und chemischen Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht ausreicht; ein Satz, den ich an einem andern Orte dieses Werks auseinandergesetzt habe und von dem, in dem

zweiten Theil dieses Werks ausführlicher die Rede sein wird. Daſs dieses Prinzip, nach der gegebenen Einschränkung, auch auf den Menschen, der Seele nach, seine Anwendung leidet, muſs zugestanden werden; nur macht man von demselben, da es blos zur Nachforschung dienen soll, einen unrichtigen Gebrauch, wenn man es als ein constitutives Prinzip der Natur aufstellt, um aus ihm als aus einem Gesetze nothwendige Folgen abzuleiten, wie dies in dem teleologischen Beweise geschieht. Endlich beruft man sich in diesem Beweise auf einen Zweck, von dem es noch sehr die Frage ist, ob er als Zweck der Natur angesehen werden kann. Man kann zugestehen, jedes Thier erreicht die Vollkommenheit, welche die Gattung, wozu es gehört, fähig ist; die einzelne Spinne spinnt ihr Netz so gut, als es eine Spinne spinnen kann; der einzelne Biber baut so gut als ein Biber bauen kann. Aber der Mensch scheint eine Ausnahme zu machen; bei ihm scheint die Natur es nicht so wie bei den Thieren auf das Individuum, sondern auf die Gattung angelegt zu haben; nicht daſs der einzelne Mensch vollkommen ausgebildet werde, daſs das Menschengeschlecht im Ganzen sich ausbilde, scheint ihr Zweck zu sein; jeder Einzelne soll zur Vervollkommnung seiner

Gattung beitragen. Ist dies aber der Fall, so würde, wenn man den im Beweise aufgestellten Gründen, wirklich Beweiskraft zugestünde, sich blos daraus ergeben, daſs das *Menschengeschlecht* (nicht der einzelne Mensch) so lange fortdaure, bis die Anlagen der Natur vollständig entwickelt sein werden. —

Es scheint mir nicht uninteressant, diesen vermeinten teleologischen Beweis mit den von uns aufgestellten Gründen des praktischen Glaubens für die Unsterblichkeit der Seele in Parallel zu stellen. Bei dem erstern wird der Mensch als Naturprodukt, bei dem zweiten als freies Wesen betrachtet; in jenem ist von Zwecken der Natur die Rede, die zweifelhaft oder höhern Zwecken untergeordnet sein können, so daſs Zweckwidrigkeit in höherer Rücksicht Zweckmäſsigkeit wird; in diesem ist vom Endzweck (Sittlichkeit) die Rede, über den es nichts giebt, und der als Endzweck nicht für die ganze Gattung überhaupt, sondern für jeden einzelnen Menschen insbesondere angesehen werden muſs. Der teleologische Beweis auf endliche Mittel zu endlichen Zwecken sich stützend, kann keine unendliche Fortdauer darthun; unser praktischer Glaube fuſst sich auf einen unendlichen, nothwendigen End

zweck, der zur Erreichung unendliches Dasein als Mittel nothwendig fordert.

So wenig aber auch der teleologische Beweis für sich allein stehend und als Beweis zu leisten vermag, so können doch seine Gründe, wenn sie mit dem praktischen Glauben an Unsterblichkeit in Verbindung gebracht werden, von Nutzen sein; nur muſs man sie redlich für nichts mehr ausgeben, als sie wirklich sind.

Endlich sind noch die theologischen Beweise übrig. Diese wollen aus Eigenschaften der Gottheit verbunden mit dem, was wir aus Erfahrung von der menschlichen Seele wissen, die Unsterblichkeit derselben darthun. Ist hier nun von Erkenntnissen (nicht von einem praktischen Glauben) die Rede, so haben wir schon gezeigt, daſs wir im Gebiet der Erkenntniſs von der Idee der Gottheit keinen Gebrauch machen dürfen, weil das Unbegreifliche in der Sinnenwelt durch das uns ewig Unbegreifliche (die Gottheit) nicht begreiflich gemacht werden kann; dazu kömmt noch, daſs es unmöglich ist, einen Beweis für das Dasein Gottes zu führen, wenn es gleich, wie wir in der Folge zeigen werden, vollkommen hinreichende Gründe für das praktische Glauben desselben giebt.

Die Gründe, die man in den theologischen

Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele aufstellt, sind kurzgefaſst folgende:

1) Es würde der Weisheit Gottes widerstreiten, wenn er den Menschen Anlagen gegeben hätte, die zu nichts führten; da nun aber die Anlagen in dieser Welt unmöglich ausgebildet werden, z. B. ein groſser Theil Menschen gleich nach seiner Geburt stirbt, so muſs es eine Unsterblichkeit der Seele geben. — Ist hier blos von Anlagen des Menschen als Naturprodukt die Rede, so trift diese Gründe, was ich so eben gegen den teleologischen Beweis erinnert habe. Ist von der Heiligkeit des Menschen als freiem Wesen die Rede, so nimmt die theoretische Vernunft zur praktischen ihre Zuflucht, und obgleich alsdann gegen diese Gründe nichts eingewandt werden kann, so sind sie doch keine Erkenntniſsgründe und geben kein Wissen, und ferner ist sodann der aus dem Glauben an die göttliche Weisheit abgeleitete Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, nicht ursprünglich und dadurch weniger fest, als derjenige, welcher sich unmittelbar aus dem unbedingten Gebot der Heiligkeit ergiebt.

2. Es widerstreitet der Heiligkeit Gottes daſs der Mensch sündige, das Moralgesetz erkenne und übertrete. Da nun dies offenbar

in dieser Welt geschieht, die Existenz der Menschen aber von der Gottheit herrührt, so bleibt die Heiligkeit Gottes zu retten, kein anderes Mittel übrig, als anzunehmen, daſs in einem andern Leben, der Mensch sich bessere und die Gesetze der Vernunft erfülle. —

Auſserdem, daſs dieser Beweis sich auf eine Eigenschaft Gottes stützt, welche auf dem Wege der Speculation (Erkenntniſs) nicht gefunden werden kann, sondern, wie wir in der Folge zeigen werden, ein Postulat der praktischen Vernunft, ist, und in ihm also die theoretische Vernunft nicht mehr allein aus sich selbst schöpft, so ist selbst unter dieser Voraussetzung der Heiligkeit die theoretische Vernunft noch vermessen, wenn sie die Unsterblichkeit daraus ableiten will. Es bleibt uns unerklärlich, wie Gott f r e i e Wesen habe schaffen können; es bleibt uns unerklärlich, wie ein Wesen, das während seines Erdenlebens das moralische Gesetz nicht zu seiner Maxime macht, nach dem Tode durch sich selbst (und dies ist doch nothwendig, wenn der Mensch tugendhaft, nicht blos legal handeln soll) zu dieser Sinnesänderung gelangen könne.

3. Es finden sich in der Welt eine zahllose Menge Uebel und Schmerzen; es werden von dem ganzen Menschengeschlecht nur äu-

ſserst wenig vom Glück begünstigt, der bei weitem gröſsere Theil kämpft sein ganzes Leben hindurch mit mannigfaltigem Ungemach, so daſs er, in Rücksicht auf Genuſs, wenn man ihn vor seiner Geburt darum befragt hätte, nicht gewählt haben würde, ein Bürger der Erde zu werden. Da nun Gott als ein gütiger Vater seiner Geschöpfe nicht die fühlenden Wesen zum Leiden erschaffen haben kann, so muſs es eine unendliche Fortdauer geben, in welchem dies wieder ausgeglichen wird.

Auch dieser vermeinte Beweis enthält mehrere Erschleichungsfehler. Zuvörderst entsteht die Frage: woher erkennst du die Güte Gottes? Ist dein Fürwahrhalten derselben kein praktischer Glaube, sondern willst du ihn aus der Sinnenwelt beweisen, so sind alle die Erscheinungen von Übel und Schmerz, aus welchen du die Unsterblichkeit der Seele beweisen willst, so viel Einwürfe gegen deinen Beweis von der Güte Gottes. Statt diese Einwürfe zu beantworten, die deiner Voraussetzung entgegenstehen, nimmst du eine neue Hülfsvoraussetzung an, und grade dadurch gestehst du zu, daſs deine Gründe schwankend sind. — Aber es sei auch einmal zugestanden, Gott sei der gütige Versorger seiner Geschöpfe, so folgt aus diesem Satz verbunden mit der Existenz

der mancherlei Uebel in der Welt, noch immer nicht die Unsterblichkeit der Seele; denn, wenn wir gleich zugestehen wollten, dafs die armen Unglücklichen, welche unverschuldet Schmerzen dulden müssen, eine Entschädigung zu fordern berechtigt sind, so kann, da dies Leiden endlich war, doch keine unendliche Zeit zur Entschädigung erforderlich sein. — Übrigens würde es nach deinen Beweisgründen für den keine Unsterblichkeit geben, der schon hier empfangen, was er verdiente; sie würde nur der Lohn für den sein, der sie durch Kummer und Elend erkauft hat.

4. Gott ist gerecht; d. h. er ertheilt Wohl und Weh den Menschen nach Maasgabe ihres moralischen Verdienstes. Wer kennt aber die Welt so wenig, dafs er leugnen sollte, es sei in ihr nicht alles nach Würden vertheilt; dafs der Lasterhafte oft mit Glücksgütern überhäuft ist, und der Tugendhafte im Unglück schmachtet. Dies mufs also ausgeglichen werden, und in einem andern Leben wird der Tugendhafte belohnt, der Sünder bestraft werden; d. h. es giebt eine Unsterblichkeit der Seele.

Wir können gegen diesen Beweis fast dieselben Einwürfe machen, wie gegen den vorhergehenden. — Will man aus den in der Erfahrung uns gegebenen Thatsachen die Ge-

rechtigkeit Gottes beweisen, so sind des Lasterhaften Glück und des Tugendhaften Leiden wichtige Einwürfe, die man nicht dadurch hebt, daſs man zu einer neuen Voraussetzung seine Zuflucht nimmt.

Aber gesetzt auch, man gesteht die Gerechtigkeit Gottes zu, so folgt daraus noch immer nichts, als Erkenntniſsgrund, für die Unsterblichkeit der Seele. Um zu wissen, ob Gott nach Gerechtigkeit Glück und Unglück vertheile, müſsten wir im Stande sein, den moralischen Werth oder Unwerth, so wie auch den Grad des Glücks oder Unglücks eines jeden zu kennen. Beides ist uns durchaus unmöglich; wir sind nicht einmal fähig, unsern eigenen moralischen Werth anzugeben, weil wir nicht wissen können, ob und wie viel Antheil dunkle Vorstellungen, die zu den sinnlichen Beweggründen gehören, an unsern Handlungen gehabt haben, um so viel weniger wird uns dies bei dem moralischen Werth anderer möglich sein. Eben so ist es uns unmöglich, den Grad des Vergnügens und Schmerzes bei andern zu bestimmen, da dieser von der individuellen Beschaffenheit eines jeden abhängt. Doch auch darüber hinweggesehen, so wird immer nicht bewiesen, was bewiesen werden sollte; des Menschen moralischer Werth oder

Unwerth ist endlich, wie kann man also daraus schliefsen, dafs eine unendliche Fortdauer nothwendig sei, um den Guten zu belohnen und den Bösen zu bestrafen? —

So wenig aber auch die theologischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele das leisten, was sie versprechen, weil sie sich auf Dinge berufen, welche nie Gegenstände der Erkenntnisse für uns Menschen werden können, (sie wollen die Zwecke der Gottheit und die Mittel zu ihrer Erfüllung angeben,) so mufs man doch auch auf der andern Seite zugestehen, dafs wenn auf einem andern Wege der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit begründet sind, beide zusammen vereinigt dazu dienen können, den Menschen über das, was uns zweckwidrig in der Welt erscheint, zu beruhigen; und diese Ruhe kann uns der Skeptiker durch keine Gründe, die aus dem Gebiet der Erkenntnifs hergenommen sind, rauben; denn wir thun auf alle Erkenntnifs in dieser Rücksicht Verzicht, weil wir wohl wissen, dafs es unsere Kräfte unendlich übersteigt, die Zwecke des höchsten Wesens und die Mittel, welche er gebraucht, um sie wirklich zu machen, zu erforschen. Ich werde bald darthun, dafs der Glaube an Gott und an seine heilige, gütige und gerechte Weltregierung, auf eine ähnliche Weise, wie der

Glaube an die Unsterblichkeit der Seele aus praktischen Gründen sich ergiebt; beide sodann, jeder für sich selbst fest gegründet, zusammen verbunden, geben der Seele den ihr nöthigen Trost, bei dem Bösen und Übel in der Welt.

Dritte Frage: Was ist der letzte Zweck des Gesetzes? oder: wenn das Gesetz erfüllt wird, was ergiebt sich daraus?

Die reine praktische Vernunft hat freilich, wie oben bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? gezeigt worden ist, allein die Bestimmung der freien Willkühr zum Gegenstande, sieht auf kein wirklich zu machendes Objekt, sondern ist sich allein Zweck; sie will die Ausführung ihrer Gebote, weil es ihre Gebote sind; sie will die Tugend um der Tugend willen, und grade darauf beruht die Reinigkeit des Sittengesetzes; allein die praktische Vernunft kann doch die Frage der theoretischen: wenn nun aber die Gebote der Sittlichkeit erfüllt werden, was wird dadurch hervorgebracht? nicht von der Hand weisen, weil durch jeden Aktus des Begehrungsvermögens etwas wirklich gemacht werden soll. Dieses Objekt der praktischen Vernunft ist das höchste Gut.

Der Mensch ist, wie schon oben gezeigt, in einer doppelten Rücksicht zu betrachten,

als ein vernünftiges Wesen, und als ein endliches sinnliches Wesen. In der ersten Rücksicht ist Heiligkeit das Ziel seines Strebens, in der zweiten Glückseligkeit. Keinen von beiden Zwecken kann er aufgeben. Heiligkeit nicht weil er sonst aufhören müſste ein vernünftiges Wesen zu sein, Glückseligkeit nicht, weil er sonst aufhören müſste endlich zu sein. Beide Zwecke in einer Einheit verbunden gedacht, geben die Idee des höchsten Guts, die der Mensch als Zweck stets vor Augen haben muſs. Von den beiden Stücken, woraus die Idee des höchsten Guts besteht, nimmt Heiligkeit, oder wie dies bei den Menschen nur statt finden kann, Tugend, die erste Stelle ein. Die Vernunft gebietet unbedingt, daſs er der Heiligkeit aus allen Kräften nachstreben solle; sie gebietet ihm Glückseligkeit zu suchen, in so fern sie dem heiligen Gesetze der Sittlichkeit nicht entgegen ist. — Beide sind aber doch unzertrennlich mit einander in der Idee des höchsten Guts verbunden, und wir können keine davon aufheben. Ein glückliches Wesen ohne Tugend ist ein Abscheu für die Vernunft, eine Tugend ohne Glückseligkeit befriedigt sie nicht. Wenn wir sehen, daſs der Lasterhafte, der frech aller Gesetze der Sittlichkeit spottet, doch im Schooſse des Glücks

schwelgt, so klagen wir über Ungerechtigkeit des Schicksals; sehen wir hingegen, daſs Rechtschaffenheit unterdrückt wird, daſs das Glück die Tugend nicht mit Erfolg bekrönt, so wenden wir mit Verdruſs unser Auge weg. Es empört uns, wenn wir lesen, daſs das übermüthige Rom gegen alles Recht Carthago zerstören will, daſs die unglücklichen Carthaginiensier alles aufbieten, um diesen Verbrechern Widerstand zu leisten, und daſs Rom doch siegt, und Carthago unterliegt. Beweist dies nicht deutlich, daſs wir fordern, Tugend und Glück solle immer in dem genauesten Verhältniſs mit einander stehen. Da aber die Tugend auf unbedingten und allgemeinen Vorschriften der Vernunft beruht, so ist sie das Haupterforderniſs des höchsten Guts, und die nothwendige Bedingung des zu genieſsenden Glücks. Unsere Vernunft also fordert, daſs das Glück immer mit dem Grade der Würdigkeit, den wir durch Tugend erlangen, in dem genauesten Verhältniſs stehe.

Das höchste Gut ist der Gegenstand unsers vernünftigen Wollens. Soll etwas ein Gegenstand unsers Wollens sein, so müssen wir uns dasselbe als möglich denken; was ich für unmöglich erkenne, kann ich nicht wollen. Also muſs auch das höchste Gut als

möglich vorausgesetzt werden. Zum höchsten Gut gehören aber zwei Stücke, Heiligkeit und die mit ihr genau verbundene höchste Glückseligkeit. Man muſs also auch diese beiden Bestandtheile des höchsten Guts als möglich annehmen. —

Hieraus aber ergiebt sich Folgendes ganz leicht. Die Vernunft muſs als Willensbestimmend (in praktischer Rücksicht) alles das annehmen, was zur Möglichkeit der beiden Bestandtheile des höchsten Guts nothwendig erforderlich ist; aber sie wird sich freilich auch bescheiden müssen, diese Voraussetzungen nur in praktischer Rücksicht anzunehmen und dieselben nicht etwa im Felde der Erkenntniſs brauchen wollen.

Die Frage: Was setzt die Möglichkeit des höchsten Gutes voraus? zerfällt eigentlich in zwei Fragen:

1) Was setzt die Möglichkeit der Heiligkeit und
2) Was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der gröſsten Glückseligkeit voraus? —

Die erste Frage ist im Vorhergehenden beantwortet, sie führte auf den Glauben an Unsterblichkeit der Seele. — Man sollte aber meinen, daſs vor der zweiten Frage, noch die

vorhergehen müsse: was setzt die Möglichkeit der gröſsten Glückseligkeit voraus? allein diese Frage findet nicht statt, denn Glückseligkeit für sich allein genommen, ist kein Gegenstand der gesetzgebenden Vernunft im Reiche der Sittlichkeit, sie wird es nur dadurch, daſs man sie als durch Tugend verdient, betrachtet. Es bleibt also blos die Frage, was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der gröſsten Glückseligkeit voraus? zu beantworten übrig; sie ist im Grunde mit folgender Frage völlig übereinstimmend: was setzt die Möglichkeit der Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit nach Masgabe der erstern voraus? denn sobald diese Verknüpfung erklärt ist, ergiebt sich von selbst, daſs mit der Heiligkeit, als dem höchsten Ziel der Tugend, auch die gröſste Glückseligkeit verknüpft werden muſs.

Wir suchen also jetzt die Auflösung der Frage: Wie ist die Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit nach dem genauesten Verhältniſs der erstern möglich? —

Hier sind nun zuförderst zwei Fälle möglich, entweder Tugend und Glückseligkeit sind gleich, oder beide sind als Ursach und Wirkung mit einander verbunden (wie man sich auch ausdrücken kann, ihre Verbindung ist

entweder logisch oder real). Jeder sieht leicht ein, dafs es keinen dritten Fall geben könne.

Nimmt man Tugend und Glückseligkeit als gleichbedeutend an, so kann man dies wiederum auf eine doppelte Art behaupten, entweder man sagt mit dem Stoiker: sich seiner Tugend bewufst sein, ist Glückseligkeit; oder man sagt mit dem Epikuräer: nach Glückseligkeit streben, heifst tugendhaft sein. Allein beide Behauptungen können unmöglich richtig sein, weil sie zwei verschiedene Zwecke, von denen ein jeder durch ein besonderes Vermögen des Menschen gegeben wird, für einerlei halten. Tugend ist Forderung der Vernunft, Glückseligkeit ist Forderung der Sinnlichkeit. Für einen tugendhaften Menschen ist freilich das Bewufstsein, sich durch Tugend des Glücks würdig gemacht zu haben, ein nothwendiges Erfordernifs zu seinem Glück; aber erstlich findet sich dies ja nur bei Tugendhaften, in so fern sie die Gesetze der Sittlichkeit anerkennen und sodann ist es für diese zwar ein nothwendiges Erfordernifs zur Glückseligkeit, aber doch nicht die ganze Glückseligkeit selbst. — Man mag uns immerhin sagen, dafs der Vertheidiger einer gerechten Sache, wenn er der physischen Kraft seiner ungerechten Gegner unterliegen mufs, doch das Bewufstsein

seiner Tugend behalte und dadurch glücklich sei, wir werden freilich zugestehn, daſs sein Zustand vor dem Zustand dessen den Vorzug habe, der das Gefühl der Reue und der Misbilligung der Vernunft bei seinem Unterliegen im Busen fühlt, aber wir würden doch gewiſs, wenn wir Glück oder Unglück auszutheilen hätten, jenen nicht durch das Bewuſstsein edler Thaten für hinlänglich belohnt halten und seinem schändlichen Gegner das Glück zutheilen; ein sicherer Beweis, daſs zum Glück mehr, als Zufriedenheit mit seinen Handlungen, gehört. Was aber den Satz der Epikuräer betrift: Nach Glückseligkeit streben, heiſst tugendhaft sein, so übergehe ich die Widerlegung desselben hier ganz, da ich oben bei Beantwortung der Frage, was soll ich thun? die Falschheit dieses Satzes, wie ich glaube, hinreichend dargethan habe. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

Es bleibt also nur noch der zweite Fall übrig, daſs man Tugend und Glückseligkeit als Ursach und Wirkung mit einander in Verbindung denkt.

Hier sind wiederum zwei Fälle gedenkbar, entweder man nimmt an, die Tugend sei die

Ursach der Glückseligkeit, oder umgekehrt, die Glückseligkeit sei die Ursach der Tugend. Der letzte Fall aber wird dadurch sogleich aufgehoben, wenn man bedenkt, daſs die Vernunft die Tugend zur nothwendigen Bedingung der Glückseligkeit macht, und daſs jene also dieser nothwendig vorausgehen müsse. Es bleibt daher nur noch der eine Fall übrig, daſs man die Tugend als Ursach der Glückseligkeit betrachtet.

Allein auch hier scheint die Möglichkeit der Verknüpfung aufgegeben werden zu müssen. Tugend ist eine Beschaffenheit des Willens, die dem Menschen als Ding an sich zukömmt, Glückseligkeit hängt von der Sinnenwelt ab; nun ist freilich die Vernunft gesetzgebend im Reiche der vernünftigen Wesen, aber die Natur, (die Sinnenwelt) ist ihr nicht unterworfen, und also kann die tugendhafte Gesinnung nicht zugleich der Natur gebieten, nach dem Maaſse der Würdigkeit glücklich zu sein, Glückseligkeit zu ertheilen; und wie sehr zeigt die Erfahrung, daſs die Tugend nicht immer mit der ihr gebührenden Glückseligkeit verknüpft ist; welches doch sein müſste, wenn Tugend die unmittelbare Ursach des Glücks wäre. — Wie ist denn nun aber die Möglichkeit der Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit und mit

ihr die Möglichkeit des höchsten Guts zu retten? Unmittelbare Ursach ist die Tugend freilich nicht vom Glück, aber sie kann es mittelbar sein. Man denke sich ein Wesen, das nach Maſsgabe der Tugend, d. h. des Werths der vernünftigen Wesen ihnen Glückseligkeit ertheilt, so ist die Möglichkeit der geforderten Verbindung erklärt.

Was muſs die Vernunft diesem Wesen für Eigenschaften beilegen? Es muſs Tugend und Glückseligkeit mit einander verbinden wollen und können. Zum ersten gehört: dies Wesen muſs heilig sein, d. h. sein Wille muſs stets mit dem Sittengesetz übereinstimmen, denn nur unter dieser Voraussetzung sind wir sicher, daſs es stets die Tugend als das Höchste, als die unbedingte Forderung zur Glückseligkeit der Wesen betrachten wird. Es muſs gütig sein, d. h. es muſs das Wohl seiner Geschöpfe zum Zweck haben. Es muſs gerecht sein, d. h. es muſs die Glückseligkeit nach dem Maſsstabe der Tugend austheilen. Diese Eigenschaften flieſsen aus der Voraussetzung, daſs dies Wesen die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit will, daher heiſsen sie auch moralische Eigenschaften.

Aber dies Wesen muſs zweitens auch diese Verknüpfung hervorbringen können, und

und daher nennt man die aus dieser Voraussetzung fließenden Eigenschaften dynamische, vom griechischen δυναμις, Kraft. Um nun keinen Zweifel in Rücksicht dieses Könnens übrig zu behalten, legt man ihm Allmacht bei. Ferner muſs es alle Triebfedern und Bewegungsgründe unserer Handlungen kennen, auch die kleinsten unserer Gedanken wissen, um unsern sittlichen Werth genau bestimmen zu können, und damit dieses ganz unfehlbar geschehe, legen wir ihm Allwissenheit bei. Seine Kraft aber muſs sich überall zeigen, es muſs allgegenwärtig sein. Es muſs zu allen Zeiten wirken können, sein Wirken nicht an die Zeitschranken gebunden, es muſs ewig sein. Diese seine Kraft muſs keine Veränderung leiden, es muſs unveränderlich sein. Es muſs nur allein von sich abhängen, um seinen Willen so ganz erfüllen zu können, es muſs allgenugsam und selbstständig sein. Ihm muſs die höchste Zufriedenheit mit sich selbst zukommen; es ist selig. Damit aber die Sinnenwelt seinem Willen nicht widerstehe, legen wir ihm die Schöpfung der Welt bei. Es hat also nicht blos der Materie der Welt die Form ertheilt, wo die Möglichkeit noch übrig bliebe, daſs die

Materie

Materie sich seinem Willen widerspenstig bewiese, es ist nicht blos Weltbilder, sondern es hat die Welt erschaffen, d. h. es hat Form und Materie derselben hervorgebracht *). Es ist das Wesen aller Wesen, das Urwesen, das höchste Wesen. Aber auch jetzt muſs sich in der Welt alles nach seinem Willen richten, es ist der Regierer der Welt.

So führt uns also die Möglichkeit des höchsten Guts auf die nothwendige Voraussetzung des Daseins Gottes.

Das Fürwahrhalten des Daseins Gottes ist eben so wie das Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele ein praktischer Glaube und

*) Gegen die Lehre von der Schöpfung könnte man noch folgendes einwenden: Wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, so ist er auch der Schöpfer der freien Wesen; er geht aber alsdann als Ursach den freien Wesen vorher und diese und ihre Eigenschaften sind von ihm nach einem nothwendigen Gesetz abhängig, welches der Voraussetzung, daſs sie freie Wesen sind, widerspricht. Nun aber erklärt die praktische Vernunft, durch das Bewuſstsein: Du sollst, uns für freie Wesen und auf der andern Seite fordert die Idee des höchsten Guts, die gleichfalls von der praktischen Vernunft als nothwendig aufgestellt wird, die Voraussetzung der Existenz Gottes als Schöpfers der Welt, und also geräth sie durch sich selbst in Widerspruch. Wäre dies Raisonnement gegründet, so befänden wir uns freilich in einer groſsen Verlegenheit, aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Er beruht nämlich auf der Voraussetzung, daſs wenn Gott als Ursach der freien Wesen betrachtet wird, er ihnen der Zeit

es gilt von dem erstern, was ich oben von dem letztern gesagt habe. Der Glaube ist weniger als Wissen, aber mehr als Meinen, er beruht auf einer nothwendigen Voraussetzung der praktischen Vernunft, dem höchsten Gut, und ist für uns allgemein, weil **wir** keinen andern Erklärungsgrund der Möglichkeit desselben haben, ob wir gleich zugestehen müssen, dafs noch ein anderer Grund wohl vorhanden sein könnte. In dem Besitz dieses Glaubens können wir auch ungestört sein, weil wir überzeugt sind, dafs niemand uns je werde **beweisen** können, es sei das Dasein Gottes unmöglich. — Aber auch der Glaube an die Gottheit hat so wie der Glaube an Unsterb-

nach vorhergehen müfste; allein hier ist ein Irrthum. Wenn wir den Begrif der Causalität zur Erkenntnifs eines Gegenstandes brauchen wollen, so ist dies nur in der Sinnenwelt möglich und das mufs er freilich auf die Bedingung der Zeit angewandt werden; hier ist aber von Dingen an sich, (Gott und freien Wesen) die Rede, und da können wir von der Vorstellung der Zeit keinen Gebrauch machen, sondern dürfen uns blos der reinen Categorie der Causalität bedienen. Dadurch fällt nun der obige Widerspruch weg, aber wir haben alsdann auch keine Erkenntnifs, und dürfen uns dieser Vorstellung von der Schöpfung freier Wesen zu keinem Behuf in theoretischer Rücksicht bedienen, sondern sie blos in praktischer Rücksicht brauchen. Erkannt und begriffen wird dadurch freilich nichts, aber das Unbegreifliche ist von dem Unmöglichen und Widersprechenden noch sehr verschieden.

lichkeit der Seele keinen andern Gebrauch als den der Rechtfertigung der praktischen Vernunft in Rücksicht der Möglichkeit des Gegenstandes, den sie unserer Willkühr wirklich zu machen vorhält; im Felde der Erkenntniſs leidet er keine Anwendung, weil Gott auſserhalb der Sinnenwelt ist und nie erkannt werden kann; ja es würde sogar alle Untersuchung aufheben, den Erkenntniſsgebrauch der Vernunft hemmen und die Erfahrung zerstören, wenn man die Gottheit in die Reihe der sinnlichen Ursachen versetzen wollte. Wenn ich jemand frage, warum ist die Erde unter den Polen abgeplattet? und er antwortet mir: der liebe Gott hat es so eingerichtet; so mag das alles ganz wahr sein, aber ich bin um nichts klüger geworden, ja der Faden meiner Untersuchung ist sogar ganz abgerissen. — Auch in praktischer Rücksicht ist der Glaube an die Gottheit nicht dazu zu gebrauchen, daſs man den Begrif desselben vor dem Sittengesetze hergehen läſst, dies allein aus seinem Willen herleitet, und nun die Verbindlichkeit in unserer Abhängigkeit von ihm setzt. Hierdurch würde der freie Wille des Menschen zerstört. — Die Heiligkeit des Sittengesetzes ist der Grund des Glaubens an Gott und geht also diesem voraus; aber es ist ein groſser Ge-

danke, der die Achtung für das Sittengesetz vermehren und seine Kraft bei uns verstärken kann, daſs die Gottheit dasselbe Sittengesetz anerkennt, daſs wir mit ihm zu einem Reiche vernünftiger Wesen gehören, wo jedes Glied als gesetzgebend betrachtet werden, wo aber auch jedes Gliedes Gesetzgebung auf alle vernünftige Wesen passen muſs. Die Kraft des Gesetzes durch Hinweisung auf göttliche Belohnungen oder Bestrafungen verstärken wollen, hieſse die Reinigkeit desselben trüben, und die Achtung fürs Gesetz: aus der allein wahren Tugend entspringen kann mit Triebfedern des Eigennutzes verbinden wollen, die jene als ihrer unwürdig verschmäht.

Noch einen Einwurf könnte man hier machen, daſs nämlich die Erfahrung zeige, daſs Tugend und Glückseligkeit nicht immer im genauesten Verhältniſs mit einander verbunden sind; und daſs also die Erfahrung beweise, die Gottheit, welche eben diese Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit hervorbringen solle, existire nicht. Allein man muſs bei diesem Einwurf nicht vergessen, daſs es für uns Menschen unmöglich ist, nicht einmal den Grad unserer eigenen Sittlichkeit, viel weniger den anderer Menschen zu bestimmen, da nur der Allwissende allein

wissen kann, welchen Antheil das Sittengesetz und welchen Antheil die sinnlichen Triebfedern an unsern Handlungen gehabt haben, und sodann daſs wir keinen Grund haben, diese Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit schon in diesem Leben zu erwarten, da, wie wir wissen, niemand beweisen kann, daſs der Tod das Ende unsers vernünftigen Daseins sei.

So hätten wir also die Frage, was darf ich hoffen? beantwortet. Wir erhielten nämlich zum Resultat:

Jedes endliche Wesen, das die Heiligkeit des Sittengesetzes anerkennt, kann mit Zuverläſsigkeit erwarten, daſs seine Seele unsterblich ist und daſs es sich in unendlichen Fortschritten dem Ideale der Heiligkeit immer mehr nähern kann, es kann ferner erwarten, daſs die Gottheit (wo nicht jetzt, doch dereinst) mit dem Grade der Würdigkeit glücklich zu sein, der im Grade seiner Tugend liegt, wirkliches Glück (Wohlsein) verknüpfen werde.

Ich will zum Beschluſs zu dem, was ich über Gott und seine Eigenschaften gesagt habe, nur noch eine Anmerkung hinzufügen. Es scheint nämlich beim ersten Anblick, als wenn wir, trotz unseres Beweises,

dafs wir von den Dingen an sich nichts erkennen, doch von der Gottheit, die offenbar zu den Dingen an sich gehört, viele Merkmale, die zur Erkenntnifs derselben dienen, ausgesagt hätten; freilich war die Quelle dieser Vorstellungen die praktische Vernunft, allein dies würde doch immer gegen unsere Behauptung, dafs wir die Dinge an sich nicht kennen, streiten, wenn wir Erkenntnifs von der Gottheit hätten, aus welcher Quelle sie auch entspringen möchte. Wir wollen daher jetzt die oben genannten Eigenschaften Gottes durchgehen, um zu sehen, ob sie uns wirklich Erkenntnifs desselben verschaffen. Um aber diese Untersuchungen anzustellen, müssen wir uns nur noch einmal an das erinnern, was zur Erkenntnifs erforderlich ist. Zur Erkenntnifs gehört nicht blos ein Begrif, sondern auch eine ihm correspondirende Anschauung, wodurch demselben seine objektive Realität gesichert wird. Nun wird sich aber leicht darthun lassen, dafs alle Eigenschaften der Gottheit von der Art sind, dafs ihnen keine adäquate Anschauung untergelegt werden kann, und dafs dieselben blose Verhältnifsbegriffe sind, durch welche eigentlich nichts erkannt wird. Wir machen mit den moralischen Eigenschaften Gottes, der Heiligkeit, Güte und

Gerechtigkeit, den Anfang. — Heilig ist ein Wesen, dessen Willkühr mit dem Sittengesetz von selbst zusammenfällt, dessen Willkühr das Sittengesetz ist, der also nie vom Sittengesetz abweichen kann. Man sieht bei genauerer Zergliederung dieses Begrifs der Heiligkeit leicht ein, daſs er nicht zum Behuf der Erkenntniſs dienen kann, weil es ihm an einer adäquaten Anschauung fehlt. Unsere Willkühr stimmt mit dem Sittengesetz nicht von selbst zusammen, daher erhält bei uns das Sittengesetz die Form eines Gebots: Du sollst; daher können wir unsere Willkühr auch nicht brauchen, um die göttliche dadurch zu erkennen: beide sind nicht dem Grade nach, sondern specifisch unterschieden, und die erstere kann also kein Erkenntniſsgrund der letztern werden; denn der Mensch hat nur Tugend, d. h. er kann nur streben, seine Neigungen, die ihm als endliches, sinnliches Wesen beiwohnen, jederzeit dem Sittengesetz zu unterwerfen, in Gott aber soll gar nichts gedacht werden, was ihn gegen die Moralität affizirte, es muſs ihm unmöglich sein, von dem Sittengesetz abzuweichen; aber nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus Freiheit. — Er ist das personifizirte Sittengesetz. Das Sittengesetz in Rücksicht auf die Gott-

heit kann nicht die Form des Sollens haben, weil dies voraussetzte, Gott könne von demselben abweichen; auch nicht des Müssens, denn sonst wäre er nicht frei: Sollen und Müssen sind aber die beiden einzigen Formen in denen wir uns Gesetze denken können.

Gütig ist Gott in so fern er das Wohl seiner Geschöpfe will. Dieser Wille wird durch das Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer hervorgebracht. Unser Wohlgefallen aber ist ein Gefühl der Lust, und also von unserer subjektiven Beschaffenheit abhängig, dies aber kann bei Gott nicht der Fall sein, sondern sein Wohlgefallen ist frei und unabhängig, daher unterscheidet es sich gleichfalls von dem unsrigen nicht dem Grade, sondern der Art nach. Ferner macht uns unser Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer von dem Zustande derselben abhängig, welches bei Gott gleichfalls nicht der Fall ist.

Gerecht ist Gott, d. h. er theilt den endlichen vernünftigen Wesen Glückseligkeit nach Masgabe ihrer Tugend aus. Die Gerechtigkeit ist Güte Gottes, die durch die Heiligkeit desselben beschränkt ist. Wenn dieser Begrif die Begriffe von Heiligkeit und Güte von denen wir gesehen haben, dafs sie aus Mangel von adäquater Anschauung keine

Erkenntniſs abgeben, voraussetzt, so wird dies auch von ihm selbst gelten.

Die Erfahrung ist nicht im Stande uns von den drei genannten moralischen Eigenschaften der Gottheit, die wir unter dem allgemeinen Namen der moralischen Weisheit begreifen, Beispiele aufzustellen, denn sie kann uns von übersinnlichen Dingen nichts lehren, und es ist uns sogar unmöglich, nach bloſsen Regeln der theoretischen Erkenntniſs, die Einwürfe, die man aus der Erfahrung gegen die genannten moralischen Eigenschaften Gottes macht, hinreichend zu heben. Diese Einwürfe sind nämlich von dem moralisch Bösen in der Welt gegen die Heiligkeit, von den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen gegen die Güte und von dem Miſsverhältniſs zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaftigkeit und ihren Verbrechen gegen die Gerechtigkeit Gottes hergenommen und sie können nur durch den Machtspruch der praktischen Vernunft, die auf festen Glauben an diese genannten Eigenschaften besteht und durch die Erklärung der theoretischen Vernunft, daſs wegen Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnisse dieser Zweifel das Gegentheil des praktischen Glau-

bens nicht beweisen könne, abgewiesen werden. Ich verweise hierbei meine Leser auf Kants vortreflichen Aufsatz: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, der sich im dritten Stück des 18ten Bandes der Berliner Monathsschrift findet.

Was nun die dynamischen Eigenschaften der Gottheit betrift, so wird sich eben so leicht darthun lassen, dafs sie nicht zur Erkenntnifs der Gottheit dienen.

Gott ist allmächtig. Auch hier ist für uns keine Erkenntnifs möglich, denn einmal schliefst der Begrif der Allmacht das Merkmal einer unendlichen Kraft in sich, und alle Begriffe, die das Merkmal des Unendlichen in sich enthalten, sind für uns endliche Wesen nicht Gegenstände der Erkenntnifs; sodann können wir uns von der Gottheit als wirkender Ursach keinen Begrif machen, da sie ihren Wirkungen, die von uns in der Zeit wahrgenommen werden, nicht der Zeit nach vorhergeht, weil sie selbst nicht in der Zeit ist. Wir können also die Erfahrung, die für uns doch einzige Quelle der Erkenntnifs ist, nicht einmal dazu brauchen, aus ihr ein Analogon einer solchen Ursachlichkeit aufzustellen, denn

jede Ursach in der Erscheinung geht ihrer Wirkung der Zeit nach vorher.

Gott ist allgegenwärtig, d. h. er wirkt in allen Theilen des Raums, doch ohne denselben zu erfüllen. Alle unsere Erkenntniſs aber von einer Gegenwart im Raum ist mit der Bedingung verbunden, daſs der Gegenstand der im Raum gegenwärtig ist denselben erfüllt; wir haben zwar ein analoges Beispiel von einer Wirkung im Raum ohne daſs der wirkende Gegenstand eine Stelle in derselben einnimmt, nämlich der Gegenwart der Seele im Körper, aber auch hier findet aus eben dem Grunde keine Erkenntniſs statt.

Gott ist allwissend. — Diese Eigenschaft betrift eigentlich das Erkenntniſsvermögen der Gottheit. Sollte hier nun Erkenntniſs statt finden, so müſsten wir angeben können, was für eine Beschaffenheit das Erkenntniſsvermögen der Gottheit habe. Unser Erkenntniſsvermögen zerfällt in zwei Theile, in die Sinnlichkeit und in den Verstand. Jene ist leidend, diese thätig, aus dem Grunde also kann man der Gottheit keine Sinnlichkeit, sondern muſs ihr Verstand beilegen. Der Verstand Gottes aber wird von dem unsrigen noch sehr verschieden sein; unser Verstand

ist nämlich discursiv d. h. unsere Vorstellungen von Gegenständen, die wir durch den Verstand erhalten, sind Begriffe, die wir aus den Anschauungen dadurch erhalten, daſs wir die mannigfaltigen Merkmale derselben zu einem Bewuſstsein verbinden. Die Vorstellung eines Objekts aber die ein Begrif ist, muſs immer unvollkommen sein, weil der Gegenstand in aller Rücksicht bestimmt ist, welches beim Begriffe nicht der Fall sein kann, weil derselbe sonst unendlich viel Merkmale enthalten müſste, welches für uns unmöglich ist. Wir steigen, wenn unsere Begriffe vollständiger werden sollen, immer mehr vom Allgemeinen zum Besondern herab, indem wir zu dem Begriffe neue Merkmale hinzufügen und uns so der durchaus bestimmten Anschauung nähern. Dies ist aber eine Einschränkung unsers Erkenntniſsvermögens, die bei der Gottheit nicht statt finden kann, dieser werden wir also einen anschauenden Verstand beilegen müssen. Untersuchen wir nun diesen Begrif genauer, so werden wir leicht einsehen, daſs hier keine Erkenntniſs statt findet. Denn unsere Anschauung ist sinnlich, die der Gottheit soll selbstthätig sein, unser Verstand ist discursiv, der ihrige intuitiv; wir

sagen also mit andern Worten, die Gottheit hat ein Anschauungsvermögen, das nicht das unsrige und einen Verstand, der gleichfalls nicht der unsrige ist. Welcher Mensch wird bei diesen negativen Bestimmungen meinen, Erkenntniſs von den Erkenntnissen der Gottheit zu haben. Rechnet man nun noch dazu, daſs die Erkenntniſs der Gottheit nicht empirisch sein kann, weil sie sonst von den Gegenständen abhinge, und daſs sie also a priori sein muſs, so ist gar nicht zu begreifen, wie eine solche Erkenntniſs statt finden soll, vorzüglich in Rücksicht der freien Handlungen, die durch keine Gesetze vorausbestimmt sind.

Gott ist ewig d. h. nicht, er ist zu aller Zeit, denn das Merkmal der Zeit kann nur Erscheinungen beigelegt werden, sondern sein Dasein ist nicht zufällig, von einem andern abhängig, es ist absolutnothwendig. Von einer absoluten Nothwendigkeit haben wir aber wie oben bei Beantwortung der Frage, was kann ich wissen? gezeigt worden ist, keine Erkenntniſs, weil sie eine Idee der Vernunft ist, der keine Anschauung als adäquat gegeben werden kann.

Die Unveränderlichkeit Gottes be-

ruht darauf, daſs er nicht in der Zeit ist und in ihm kein Wechsel der Zustände statt findet; aber wir wissen schon, daſs Dinge, die nicht in der Zeit sind und also auch Merkmale die Dingen nur in so fern zukommen, als sie nicht in der Zeit sind, keine Gegenstände der Erkenntniſs werden können.

Gott ist allgenugsam und selbstständig, d. h. er bedarf zu seinem Sein keines andern Wesens, und ist von allen andern Dingen unabhängig. Nun aber ist es für uns unbegreiflich, wie Gott auf die Welt wirken kann, ohne daſs diese auf ihn wirkt, welches doch erforderlich ist, weil er sonst leidend sich verhalten müſste, wodurch er aber von der Welt abhängig würde. Er steht mit der Welt nicht in Gemeinschaft, sondern nur in dem Verhältniſs einer einseitigen Einwirkung. Was die Schöpfung der Welt betrift, so habe ich von ihr schon oben in einer Note gesprochen. Für uns kann sie nie ein Gegenstand der Erkenntniſs werden, denn alle Beispiele des Entstehens und Vergehens die wir kennen, ist nur Veränderung der Form.

Überdenkt man das alles was wir durch die praktische Vernunft berechtigt von der

Gottheit aussagen, so wird man leicht einsehen, daſs es blos Verhältniſsbegriffe sind, aus denen wir freilich alle sinnliche Bedingungen als welche auf die Gottheit nicht passen, weglassen müssen, daſs aber auch eben dadurch das von der Gottheit Ausgesagte nicht zur Erkenntniſs derselben oder irgend eines andern Gegenstandes gebraucht werden kann, sondern blos für das moralische Interesse des Menschen wichtig ist und Werth hat.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

Versuch einer faßlichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie für Uneingeweihte

Bd.: 1

Berlin 1803

Ph.u. 292 a-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046226-2